

בחינת המצוות

לפי מניינן, סדורן והתהלקותן

מאת

יחיאל מיכל הכהן גוטמן
רב ומורה בבית המדרש לרבנים שבעיר ברסלוי

ברסלוי תרפ"ח

בדפוס טה. שאטצקי חברת מניות

Druck:
Th. Schatzky A.-G., Breslau

פתח דבר.

כל החקירה בדבר המצוות המפורשות בכתוב נעשתה לפרובלימה רבת הענין בימיו של הרמב״ם, ובבחינת מה אפשר לומר שמאותה שעה ואילך כבר עזבה השאלה את מקורה הראשון ומהותה העצמית, או יותר נכון, אותה התעודה שנועד לה ממחוללה הראשון, ונעשתה לשאלה אחרת לגמרי, לשאלה אשר בעלי ההלכה הראשונים עדיין לא הרגישו בה ולא שמו אליה לב, ולכן עלינו להתחקות ראשונה אחר דרכו של הרמב״ם, הראשון שבנה יסוד קיים לכל הפרובלימה שלפנינו.

כח יצירתו המדעית של הרמב״ם לפי תכונותיו היותר פנימיות והיותר אפייניות מתגלה לראשונה בספר המצוות שלו. ואם אמנם אין לכחד שגם בפירושו למשנה אינו פרשן במובן הרגיל, המנהל לאטו תלמידים ומביני מדע ממשנה למשנה, כי מבואותיו הגדולים שקבע להם מקום לפני איזה סדרים וכן הצעותיו הרבות המובלעות בגוף הפירוש מראים למדי שבורא תקופה חדשה ממשמש ובא, מורה דרך חדש ומקורי בנתיבות ההלכה. אמנם בספר המצוות כבר אנו רואים לפנינו מפעל שיטתי בנוי על פי אותה התכנית שהרמב״ם יסד לחבורו הגדול וכן גם לספרו הפילוסופי „מורה נבוכים". ויען כי ספר המצוות כעין ביכורים הוא לספריו הגדולים, עדיין לא נטשטשו בו למדי רשמי התכנית אשר על פיה הוכן, ומנקודת מבט זו יש לו חשיבות מיוחדה גם מבחינת השאלה שלפנינו.

הנקודה היסודית באישיותו של הרמב״ם היא, שכל עיקרו לא בא לברוא יצירה חדשה רק לבנות בנין חדש מן חומר ישן שכבר הוכן לפניו מכבר. ספריו אינם ממציאים לנו שיטה חדשה בעיקרה בשום מקצוע, לא בפילוסופיה ולא בחקר המקרא וההלכה, — ובכל זאת גם מעתיק במובן הרגיל לא היה, ואדרבה ספריו מצטיינים בהמצאות וחידושים יוצאים מן הכלל, אבל רובם ככולם נובעים מחכמת הבנין שלו, כלומר מאותה ההרכבה וההפרדה שהוכרח לעשות בחומר, כדי להכשירו לתכנית בנינו. כל החיבורים ההלכתיים שקדמוהו, נגררו לרוב הן בתכנית

והן בלשון אחרי המשנה והתלמוד. בעל השאילתות ובעל ההלכות הגדולות מעתיקים הרבה מאמרים בצורתם והרבה מהם מקצרים או מרחיבים כפי צורך מטרתם, אבל את כל זה עושים מבלי לטשטש את דמות דיוקנו של הנוסח המקורי, ומי אשר יעבור על פני הספרים האלה מוצא בהם טעם תלמוד וטעם מדרש. ומנהג הפוסקים הקדמונים נהג גם הרי״ף, המאסף היותר קרוב להרמב״ם. — לא כן הרמב״ם. בבחינת הצורה החיצונית ומלאכת סדור הענינים וקשורם זה בזה שחרר עצמו מכל החכמים שקדמוהו. בתכניתו החדשה לא היה משתמש רק בחומר הפשוט, נקי מכל חבור והרכבה, ולכן סתר מקודם את כל הבנין העתיק ממסד ועד הטפחות ולא הניח אבן על אבן. אבל אחרי אשר גמר את הסתירה ונקר את האבנים והלבנים היחידים מן המלט הישן, השתמש בהם עוד הפעם, אבל לצורך בנינו שלו, כלומר לצורך אותו הבנין הסיסטמטי שהכין הוא בעצמו על פי תכניתו המושפעת מחקי ההגיון בכלל ומאותן התביעות שהיו שולטות בזמנו ביצירות הספרותיות של החכמות החיצוניות. ככה נהג הרמב״ם בספרות התלמוד והמדרש ואין צריך לומר בשאר חכמות, ועיקר החילוק שביניהם נראה רק בזה, שבנוגע לחכמת התורה התאמץ להכנים לבנינו עד כמה שאפשר את כל האבנים שהיו כלולים בהבנינים העתיקים. כי עיקר חפצו היה לבנות עוד הפעם את תורת היהדות בשלמותה, כפי שהיא מוגשמה ושמורה בהספרות הרבנית. אמנם בבחינת שאר חכמות מעולם לא עלה על לבו לבנות בנין מיוחד לשם החכמות עצמן, רק להשתמש בהן בהבנת חכמת התורה ולהעזר מהן עד כמה שיש להן שייכות לחכמה זו בין בבחינה חיובית ובין בבחינה שלילית. כי גם הרחקת הסתירות שבין תורה וחכמה ובין אמונה ועיון היו עיקר גדול אצלו, בהיות אחת המטרות ששאף אליהן, להראות דרך לנבוכים.

משל הבנאים שאנחנו מתארים בו את הרמב״ם, יש לו בחקירה אשר לפנינו הטיבה מיוחדת, כי גם בתור בנאי פנה לו הרמב״ם דרך מיוחדת בשתי בחינות: א) התאמץ להכנים אחדות שלמה וגמורה בסגנון הבנין שהכין, והפריז בזה על המדה. לתכלית זו הרשה לעצמו להסיר מן האבנים את המלט הישן שהיה דבוק בהן, ומלבד זאת לא נמנע מלהקציע ברב או במעט גם את האבנים בעצמן כדי שתסתגלנה לתבנית בנינו, וגם החליקן וצחצחן כפי דרישות התכנית אשר לפניו. מלאכה זו חשובה היא אמנם כשהיא נידונה בפני עצמה, ובפרט אם נעשית על ידי אומן יוצא מן הכלל כהרמב״ם, אבל אין להעלים עין מן העובדה, שמתוך כך נטשטשו גם סימני העתיקות שמקורות הספרות התלמודית מצטיינים בהם במדה הכי מרובה, ושהחכמים שקדמוהו היו כל כך נזהרים מנגוע בהם. — ב) האחדות

שאליה שאף הרמב"ם לא הצטמצמה על התמונה החיצונית בלבד ועל עניני טעם וסיגנון, אבל התפשטה גם על התוכן ועל הרוח הפנימי של תורת היהדות. ופה הגענו אל הנקודה הנפלאה שנקרה מבלי משים במוחות של רוב מבקרי הרמב"ם ודורשי נתיבות שיטתו. וליתר ביאור נמשיך הלאה את משל הבנאי שהתחלנו בו. התביעה היסודית שאנחנו תובעים בבחינת אחדותו של בנין שלם ויפה מצטמצמת לרוב על חיצוניותו של הבנין ועל הקיפו המופנה בבת אחת לעין רואים. אמנם בנוגע לפנימיותו של הבנין אין חקי האחדות יכולים לשלוט בו כבחוץ, ומה גם בנינים בעלי מדות יותר רחבות כטירות וארמונים בהכרח יש בפנימיותם חדרים ותאים שונים המיועדים לשמש צרכים פרטיים ונבנו מתחילה לשם הצרכים האלה, ובכן לא היה ביד הבנאי להקפיד בהם כל כך על אחדות שלמה וקיצונית. — לא כן נהג הרמב"ם בבנינו. הוא התאמץ להכנים אחדות גמורה, כמעט מופשטה מכל פרטיות ומכל אינדיבידואליות לתוך בנינו, והוא דומה כמעט לארמון מפואר רחב ידים שרעיון האחדות התגשם בו לא רק בתבניתו החיצונה אבל גם בהתוכן הפנימי. הרושם שהארמון עושה מבחוץ, עושה גם מבפנים. כלו הוא היכל יחידי גדול, בית אוצר המקבץ את רסיסי כל הקבלות והדעות וממוזגם לחטיבה אחת. הרעיון המרכזי, אשר אליו נשא הרמב"ם את נפשו כל ימי חייו היה בעיקרו להכנים אחדות גמורה בתוכן היהדות. מן הרעיון הזה ניזונים פסקיו והחלטותיו שעברו והתפשטו מן ההלכה למעשה המסדרת ענייני היהודי דבר יום ביומו, עד ההלכות שאין להן עסק עם החיים ההווים והממשיים, ועד האמונות וההשקפות על חידות קדם וסודות העולם ויוצרו. — בכל מקצועות התורה והחכמה ובכל ענפי החקירה והמדע אנו רואים את הרמב"ם בתור פוסק, כלומר בתור בורר ומנפה את החומר המקובל ומותח דינו עליו. הוא מקיים ודוחה כאחד: מקיים את הנראה בעיניו למוכשר וראוי לקיום, ופוסל את החומר שאינו מתאים ליסודות האחדות הדרושה לפי שיטתו. ככה אנו רואים את הרמב"ם מרחיק בזרוע את כל השיטות שלפי דעתו אבד ערכן בקביעת ההלכה. ולא רק בשאלות יום יום הוא עושה כן, אבל גם באותן השאלות שלפי טבען אין בהן נפקא מינה להלכה למעשה כמו בשאלות היסטוריות ושאלות פילוסופיות. — ובכן נעשה בנינו של הרמב"ם ארמון נשגב ויחיד במינו, אבל אין בו רק היכל יחידי רחב ידים המאסף את כל היהדות לקהל אחד וציבור אחד — היכל בלי תאים ובלי חדרים. היכל שאין בו מקום למניינים מיוחדים — לקבוצות נפרדות ומיוחדות, לדעות שונות ושיטות שונות. במלה אחת, הרמב"ם בנה בנינו רק ליהדות בת מטבע אחת, ליהדות מרוכזת ומאורגנת בחייה הפנימיים והחיצוניים בהיקף כל אישיה, ליהדות בלי מחלוקת, בלי דעות שונות,

בלי גוונים ובלי ערכים שונים — ליהדות בלי הבדל תקופות ובלי סדר זמנים.

מנקודת האחדות הקיצונית הזאת שהרמב"ם הכנים בחבוריו, קמו לו גם מבקרים מן הצדדים היותר שונים. אין מענין חקירתנו להתעמק בפרטי שאלה זו, אבל עלינו לנגוע בה לרגל המלאכה אשר לפנינו בבחינת טיב המצוות, סדרן ומספרן. בספר המצוות השקיע הרמב"ם את היסודות הראשיים לבנינו הנפלא, ומי אשר יבוא אחריו לבחון את המלאכה הכבירה הזאת, עליו לעמוד בראשונה על טיב הספר הזה. פה נקבצו ובאו כל המעלות והמגרעות ששיטת הרמב"ם מצטיינת בהן. ונוסף על זה יש בספר המצוות איזה מין של פרימיטיביות. שיטתו של המחבר עדיין לא התבשלה כל צרכה ולא התקדמה עדיין לאותה המדרגה של שכלול שמשנה תורה מצטיין בה. ומנקודת מבט זה יש באמת לספר המצוות חשיבות מיוחדת, כי עדיין אפשר להכיר בו מקצת דרכיו של המחבר, מקצת שרטוטים וקוים השייכים להתחלת הבנין, אשר האדריכול שכח מלהעלים ולהסתיר מעין רואים. שרטוטים כאלה יש להם חשיבות מיוחדת, כי נותנים יד לחדור לכל הפחות במקצת אל תוך הדפתראות של הבנאי.

פרק ראשון
האזהרות ובעל הלכות גדולות

החומר ששימש יסוד לספר המצוות גלוי הוא לעין הקורא מצד המחבר עצמו, כלומר המחבר עדיין לא נהג בחומר אותו המנהג שנהג אחרי כן במשנה תורה להשתמש בו בעילום המקורות. וכן אינו מפשר בחשאי בין סתירות וניגודים ואינו מעלים מעינינו את הדרך שהובילהו אל מסקנותיו הנוטות לרוב מאלה שקדמוהו, אבל אדרבה מתווכח הוא עמהם ומתאמץ להוכיח שטעות נפלה בידם (ובכן יש לנו פה הזדמנות לחדור אל תוך פנימיותו של שיטת המחבר, מה שאין כן במשנה תורה שלו). והיה לו פה טעם מיוחד לווכוחיו, לפי שמנין המצוות היה דבר המסור להמון העם, וכמו שכתב בהקדמתו בדברים חדים שיש בהם עוקץ אף כלפי המלומדים:[1] „וכאשר התבוננתי בזה וידעתי פרסום הענין הזה בידי ההמון, ידעתי כי אם אזכור אני המנין האמתי שראוי שימנה זכרון מוחלט מבלתי ראיה, הנה הקורא הראשון שיקראהו, יחייב במחשבתו שזה טעות, ותהיה ראיית הטעות אצלו, ראותו בחלוף מה שזכר פלוני ופלוני, כי זהו בכל רוב אנשי הסגולה בזמננו זה, כי לא יבחנו המאמר בעניינו, אבל בהסכימו למאמר מי שקדם, בלתי בחינת המאמר הקודם, כל שכן ההמון".

נקודת מוצא כל החקירה היא בהקדמתו שם: ערעורו על שני המקורות אשר מנין המצוות הקדמוני נשען עליהם: בעל הלכות גדולות ופיוטי האזהרות. בהקדמתו של בה"ג הוא רואה את המקור הראשון למנין המצוות בפועל, ומזה נמשכת אחריותו הגדולה של בה"ג, כי בהיותו הראשון ואולי היחידי למפרטי המצוות, מובן מאליו שהוא הוא ששימש מקור לכל הבאים אחריו ובפרט לחכמי הפיוט, אשר אין ממלאכתם לבחון מנקודת מבט בעלי ההלכה את אשר לפניהם, ועליהם הוא כותב:[2]

---

[1]) לשון הרמב"ם בנוסח הערבי הוצאת מ' בלאך (ספר המצות וכו' פאריס תרמח צד 5) פלמّא תפכّרתُ פי דׄלך ועלמת שהרהׄ הדׄא אלמעדוד אלדׄי באידי אלנאס עלמת אנّי אן דׄכרת אנא אלמעדוד אלחקّ אלדׄי ינבגי אן יעַדّ דׄכרא מטלקא דון דליל פאןّ אוّל קארי יקראה יסבק אלי והמה אן הדׄא גלט ויכון ענדה דליל אלגלט כונה עלי כׄלאף מא דׄכר פלאן ופלאן אדׄ הכדׄא הו עקל אכתׄר אלכׄואץّ פי זמאננא הדׄא אנّה לא יעתבר צחّהׄ אלקול במענאה בל במואפקתה לקול מן תקדّם מן גיר אעתבאר ללקול אלמתקّדם פנאהיך כיף יכון אלגׄמהור.

[2]) בנוסח הערבי (שם): וכדׄלך כלّמא סמעת אלאזהרות אלכׄתׄירהׄ אלעדד אלמולّפהׄ ענדנא פי בלאד אלאנדלס נהפכו צירי עלי למא נראה מן שהרהׄ אלחאל ופשאהא ואן כאנו גיר מלומין לאןّ מולّפיהא שערא לא פקהא ואלדׄי ילזמהם מן חיתׄ צנאעתהם פקד אתקנוה מן עדׄובהׄ אלקול וחסן אלנטׄאם לכן אלשי אלמנטׄום תבעו פיה צאהב הלכות גדולות וגירה מן אלפקהא אלמתאכׄרין.

„וכן כל מה ששמעתי האזהרות רבות המספר המחוברות אצלנו בארץ ספרד, נהפכו עלי צירי למה שראה אותו מפרסום הענין והגלותו. ואם אין להאשימם כי מחבריהם היו משוררים לא רבנים, והראוי להם מצד מלאכתם השלימות מערבות המאמר ויופי הסידור, אבל במובן מהדברים נמשכו בו אחר בעל הלכות גדולות וזולתו מהרבנים המתאחרים".

עם „הרבנים המתאחרים" אין הרמב"ם מתחשב הרבה, כי לפי דעתו גם הם לא התנשאו הרבה מאותה נקודת המצב שעמד עליה בה"ג, ואף שלפעמים נטו ממנו, אבל נטייתם קלה היא ואינה באה בחשבון לעומת הטעיות הגסות שנפלו במניינו של בה"ג ושהעסיקו את הרמב"ם במדה יתרה, עד שכתב: „ואחר שנשלם לי זה העניין והשתדלתי לעשות הספר ולזכור המצוות כלם זכרון מוחלט ומספרם בפתיחת הספר, התעוררתי אל השרש שכבר עלה בדעתי זה שנים רבות, והוא במה שמונים מניין המצוות, הנה נשתבשו בו רבים בעניינם לא אוכל ספר גודל גנותם. כי כל מי שהשתדל למנותם או לחבר ספר מדבר מהכוונה הזאת, נמשכו כלם אחר בעל הלכות גדולות ולא נטו מכוונתו במספרם כי אם נטייה קטנה, כאילו הם כלם עמדו אצל מאמר האיש וכו'"[1]).

תמצית יסודו של הרמב"ם היא: הוא מחזיק במאמרו של ר' שמלאי סוף מכות כבדבר הלכה ומתוך כך נוהג בו מנהג פוסק וקובע מסמרות בדבר (עי' ריש שרש ראשון). לפי מהלך רעיונם של בעלי הלכה אין שום פקפוק בשרש זה מצד עצמו, כי מאחר שאין שום חולק על מאמרו של ר' שמלאי בעניין תרי"ג, הרי ברור שהלכה כמותו. — אמנם במעשהו של בה"ג הוא נוהג מנהג מבקר דעת עצמו של איש פרטי שלא חדר כראוי אל תוך כוונתו המקובלת של ר' שמלאי, ולא ראה בבה"ג רק מפרש או תלמיד שטעה לא רק בסברה ושיקול הדעת, אבל גם במובן מושגים יסודיים של מקצוע זה. — ובנוגע לבעלי האזהרות, הרי הם לפי דעתו רק משוררים ולא רבנים, ובכן אין מן הראוי לטפל בהם יותר מדאי.

לפי השקפה זו נדחקו האזהרות להמקום האחרון לא רק במעלה אבל גם בזמן. כי עיקר מלאכתם השיר, ובבחינת התוכן הם רק מעתיקים, ובהיות המקור שממנו העתיקו מוטעה ומשובש, אין לנו בפיוט, שהוא רק כלי שני למקור זה, שום תועלת.

פה נתבצר ראשונה מקום חשוב להחקירה המדעית. הן אמנם אין להטיל ספק בעובדה זו, שבעלי הפיוט אינם ממציאים חומר כזה מדעתם, אבל שואבים אותו ממקום אחר, וחשיבותם בבחינה זו היא רק חשיבות כלי שני. אבל השאלה הראשית היא: האם באמת אפשר להחליט לדבר ברור, שבעלי האזהרות מאוחרים בזמן לבה"ג? או שהרעיון המקורי אשר עליו נוסדו האזהרות שאול מהקדמת בה"ג? לפי החקירות החדשות חבר

---

[1]) בנוסח הערבי צד 4—5: פלמّא תלכّץ לי הדׄא אלמעני ורמת וצׄע אלכתאב ודׄכר אלמצוות כלّהא דׄכרא מרסלא ועדדתהא פי צדר אלכתאב תהרّכת עליّ אׄלאם קד כׄנת תאלמّתׄהא מנד׳ סנין ודׄלך אן אלמעדוד מן אלמצוות קד וׄהם פיה באמור לא אקדר אצף עׄטם שנאעתהא לאןّ כלّ מן עני בעדّהא או בוצׄע כתאב פי שי מן הדׄא אלגרץׄ קד תבעו כלהם צאהב הלכות גדולות ולא יחרّפון ען אגרצׄה פי עדדהא אלّא תחריפא יסירא כאןّ אלעקול וקפת ענד קול הדׄא אלרגׄל.

ר״ש קיירא את ספרו בסוף המאה התשיעית למספרם (עי׳ ביחוד בספרו של ל׳ גינצבורג[1]) על הגאונים ח״א מצד 103 והלאה) ולעומת זאת הרי כבר אנו מוצאים תשובה בדבר האזהרות אצל ר׳ נטרונאי גאון ששמש בגאונות משנת ד׳ תר״י עד תר״ך (850—860) שנשאל על הדבר, מדוע נמצאו מעלילים בהפיוט הזה ואינם אומרים אותו (עי׳ הרכבי בדברי ימי ישראל העתקת שפ״ר ח״ג צד 261 הערה ע׳ עפ״ם מאסף נדחים). שאלה זו מוכיחה לא רק על העובדה, שמנהג היה לקרוא אזהרות בתוך התפלה בצבור בחג השבועות, אבל גם על עתיקות המנהג. ואם נחזיק במסקנתו של גינצבורג בנוגע לזמן בה״ג, יוצא לנו מתשובת גאון זה, שחי בדור שקודם לבה״ג, מציאותן הקודמת של האזהרות לא רק לגבי בה״ג, אבל גם לגבי זמנו של נטרונאי, כי על מנהג חדש לגמרי אין מתווכחין באופן כזה. והגאון בודאי לא היה אוזר מתניו להציל את המנהג מידי מערעריו, אם כל מציאותו לא היתה רק מאתמול. ר׳ עמרם גאון (ד׳ תר״כ 860) מזכיר גם כן את האזהרות בסידור שלו. ואם אמנם אין לעדות זו סמוכין בכ״י (עי׳ אוצר השירה והפיוט לר״י דודזון ח״א צד 113 נו׳ 2390 „אחגור חיל לרומם לבורא״), אבל גם סתירה מפורשת לא ראיתי עליה, ואם נצרף אליה תשובת ר״נ גאון שהזכרני, תתחזק גם ההשערה בדבר אמתת מקוריותה.

האזהרה שהחזיקו עד עתה להיותר עתיקה שבידינו „אזהרת ראשית לעמך נתת״ (עי׳ דודזון שם נו׳ 2186) אין שם מהברה ידוע,[2]) אבל העובדה שבכ״י שונים מכונת, בשם „אזהרות דרבנן״ או „אזהרות דמתיבתא קדישא דרבנין דפומבדיתא״ חשובה מאד מנקודת חקירה זו, כי מעידה לא רק על סתם עתיקותה של האזהרה, אבל גם על איזה מין של בעלות. הכנויים „דרבנן״ או „מתיבתא קדישא דרבנין דפומבדיתא״ אף שאין בכחם להגביל בדיוק את הבעלים הראשונים אבל על כל פנים מראים באצבע על החוג, אשר לו האזהרות מתיחסות, ועל ההשקפה הכללית שרעיון האזהרות ויסודו אינו מפעל יחיד ואין להחשיבו בשום פנים לתוצאת חבור מאוחר כס׳ הלכות גדולות, אפי׳ אם נתאמץ להקדימו א׳ או ב׳ דורות. על עתיקיות אזהרות אלה מעידה גם הלשון הקצרה והפשוטה. — סקירה כללית על אזהרות אלה מראה לנו, שלא הכח הפיוטי שבהן גרמה לפרסומן וחביבותן על הקהל, רק התוכן המקובל והשגור בפי כל. כי באמת אין בהן רק קיצור נמרץ של מנין המצות, שאינו מובן כלל לקהל בלתי שגור בחומר זה. וכן אפשר לדון על עתיקותן מן העובדה, שהאזהרות האלה נתקבלו בכל סידורי מנהג אשכנז ובסידורי איטליה ורומניה.

ולא רק „אזהרת ראשית״ לא יתכן לעשותה תוצאה מבה״ג,[3]) אבל גם על אזהרות רס״ג, שבודאי נכתבו בדור שאחר בה״ג, קשה להחליט

[1]) עי׳ ביחוד Geonica ח״א צד 103 הערה 3 וצד 104 הערה 1.

[2]) כפי שנראה עוד במשך חקירתנו אין „אזהרת ראשית״ האזהרה היותר עתיקה, לכל הפחות באותו הנוסח שהוא בידינו עתה.

[3]) יש להעיר פה בקצור, שאזהרת ראשית לא רק שאינה תוצאה ממנין המצוות של בה״ג, אבל גם השיטה שעל פיה נתחברה אינה מתאמת כלל לשיטתו של בה״ג, ואזכיר רק פרטים אחדים.

א) תכף בתחלת הפיוט מתחלק סכום כל המצוות ל„מצוות עשה ומצוות לא תעשה״. — חלוקה זו אינה מתאמת לחלוקת בה״ג לא בסדר ולא במניין: סדרו של בה״ג מתחיל בעונשין ולאוין ואח״כ מביא מצוות

שהושפעו מבה"ג. ראשית כל מפני שאי אפשר לייחס לרס"ג הערצה כל כך פנימית לשיטתו העצמית של בה"ג, עד שנתפעל ממנו לחבר שתי נוסחאות שונות של אזהרות. — ובפרט קשה לייחס לרס"ג אותו הסכלות והשבוש שהרמב"ם מייחס לבעלי אזהרות בדרך כלל, כי הוא גם תלמודי היה וגם בעל חקירה ובעל בקורת לגבי דעות של יחידים. — ומלבד זאת מוצאים אנו אצל רס"ג דברים, שאין להם זכר אצל בה"ג וגם את רס"ג אי אפשר להחשיב לממציאם הראשון, וכמו שיבואר עוד.

נוסף על זה יש לשום לב על הפיוט הקצר „אז שש מאות ושלש עשרה מצוות פרוש ענשן", הצמוד להאזהרות ואינו חסר אפי' אצל רס"ג. ועי' דודזון (שם נו' 2179) שגם הוא מחזיק את הפיוט הזה לפיוט ישן נושן, ולפי חקירותיו הכי מדוייקות נמצא ראשונה בסוף הפתיחה לאזהרות רס"ג. ואולי אפשר עוד להוסיף קצת על זה. כי אף אם הפיוט בעצמו אינו נזכר בלשונו קודם לרס"ג (לכל הפחות לפי המקורות הגלויים לנו, ואין לחכם אלא מה שעיניו רואות), אבל אין ספק שגם אצל בה"ג אנו מוצאים דברים שנראים בסקירה הראשונה כשאולים מן הפיוט הזה. בהוצאת הילדסהיימר נמצא בסוף מנין המצוות (צד 15): „הרי כאן שש מאות ושלש עשרה מצוות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני, פירוש עונשין ומתן שכרן אמרות טהורות מזוקקות שבעתיים ונדרשות בשלש עשרה מדות". ונשנה העניין במניין המצוות דרך כלל (שם צד 634) „הרי אילו תרי"ג מצות מפורשות שקיבלו ישראל על הר סיני פירוש עונשן ומתן שכרן אמרות טהורות מזוקקות שבעתיים ונדרשות בי"ג מידות". וכבר רמז על זה אלבוגן בע' אזהרות בקונטרס לדוגמא של ה„אשכול אנציקלופדיה ישראלית" (צד 51—52).

ואם אמנם יש לערער על עדות זו, בהיות שבנוסח בה"ג ד"וו חסר הסיום הזה ובנקל אפשר לייחסו לאיזה מעתיק גם כן, שמצד דמיון הקדמת בה"ג לנוסחאות האזהרות חשב לנכון להצמיד לה גם את הסיום הרגיל אצל כל האזהרות. אבל ערעור זה קלוש היא, ויותר קרובה ההשערה,

---

קום עשה. ובנוגע להחלוקה הכללית, הרי אין בה"ג מסתפק בשתי הקבוצות הראשיות של „מצוות עשה ומצוות לא תעשה". לפי דעתו צריך לחלק את סכום כל המצות לכל הפחות לשלשה חלקים: א) עונשין ולאוין, ב) מצוות קום עשה, ג) פרשיות חקים ומשפטים המסורים לציבור. הסוג הג' הוא אצל בה"ג סוג מיוחד שאי אפשר לזווגו בשלמותו לא לחלק הלאוין ולא לחלק העשין, ומי שנגרר אחר בה"ג, צריך להתחשב עם עובדה זו.

ב) לשון הפיוט שם:

במספר במפקד הם שלש מאות וששים וחמש כנגד ימות החמה.
גם מצוות עשה מאתיים וארבעים ושמונה כנגד איברים שבאדם.

חלוקה זו מתנגדת בעיקרה לחלוקתו של בה"ג. הוא אינו מחלק את המצוות לשס"ה ורמ"ח, הוא מונה בפירוש שבעים ואחת עבירות שבמיתה, מאתיים ושבעים ושבעה לאוין שבמלקות: סך הכל שמ"ח עונשין ולאווין. מלבד זה הוא מונה מאתיים מצוות עשה וששים וחמש פרשיות ציבורי — לחלוקת שס"ה ורמ"ח אין פה שום מקום, ואפי' רמיזה קלה אין אנחנו מוצאים בלשון בה"ג על חלוקה כזו. — עוד עלינו לדון בפרטות על עובדה זו במשך חקירתנו, ואין כאן מקום להאריך, אבל פה די בהערה קצרה על הניגוד העצום הזה.

גם אין לנו להעלים עין מן העובדה שהפיוט „אזהרת ראשית" אינו שייך על צד האמת לפיוטי האזהרות, כי אינו עוסק במניין המצוות רק בשורות הראשונות ודרך אגב. מלבד חלוקת המצוות לשס"ה ורמ"ח אין בו ממניין המצוות כמעט כלום.

שלא מעשה מעתיק לפנינו בענין זה רק יחס מקורי ופנימי בין התוכן ובין הסיום. ראשית כל אנו רואים שהפיוט לא נעתק פה כצורתו, רק המליצה „פירוש עונשן ומתן שכרן אמרות טהורות מזוקקות שבעתים", ומה שבא קודם למליצה זו מסכים היטב עם מנין המצוות בכלל". ואם כי אפשר לראות בו העתקה פשוטה מפיוט „אז שש מאות" בקצת שינוי הדרוש לקישור ענין בענין, אבל הלשון „הרי כאן שש מאות ושלש עשרה מצוות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני" מורה, שהדברים לא נתוספו על ידי איזה מעתיק רק מקוריים הם, כי לא רק מלת „אז" של תחלת הפיוט נשתנה ל„הרי כאן", — שינוי כל כך מוכרח מפאת המשך הענין שגם איזה מעתיק היה יכול לעשותו מדעת עצמו, — אבל יש פה גם קצת תוספת לשון: „מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני". — וחוץ מזה בא כל הסיום הזה מלה במלה גם בסוף הספר, במקום שהמצוות לא נמנו לפרטיהן, רק במספרן הכללי. פה באמת לא היתה למעתיק אותה ההזדמנות שהיתה לו בהקדמה. — ויש עוד יחס יותר פנימי וישר בין מנין המצוות של בה"ג ובין פיוט „אז שש מאות", אבל מכיון שהיחס הזה אינו מתייחד דוקא לבה"ג בלבד, יותר נכון לדבר עליו להלן במקומו הראוי לו לפי סדר העניינים.

הענין הזה מוליך אותנו ישר אל השערה מתנגדת לזו של הרמב"ם והיא, שלא האזהרות הושפעו מבה"ג, רק אדרבה הבה"ג הושפע מן האזהרות, או יותר נכון מן איזה חבור קדמון בדבר המצוות, אשר גם האזהרות היו ניזונות ממנו. השערה זו תתחזק בנו יותר ויותר, אם נתבונן על מצבה הספרותי של הקדמת בה"ג. תכף בסקירה שטחית נראה, שהקדמת בה"ג אינה הקדמה במובנה האמתי של מלה זו. כי מתכונת כל הקדמה להיות פותחת שער אל הספר עצמו, לתת דין וחשבון מתוכנו ותעודתו של הספר עצמו, לפנות דרך להבנתו וכדומה מן הדברים השייכים לטבעה של כל הקדמה. כל זה חסר בהקדמתו של בה"ג, או יותר נכון, במנין המצוות שלו, שאנחנו רגילים לכנות בשם הקדמה. — הקונטרס הזה אינו רומז אל הספר עצמו או אל חלק ממנו ואינו מכין את הקורא להבנת עניינו או דרכיו. וגם החבור עצמו אין בו שום רמז אל האמור בהקדמה. אם הרמב"ם למשל לא היה רואה לפניו את ההקדמה, רק את הספר, לא היה בידו לערער על בה"ג אותם הערעורים שערער עליו לרגל ההקדמה כי אין שום קישור ביניהם.

נקח נא למשל נר חנוכה ומקרא מגילה, אשר בהם מתחיל הרמב"ם את ערעוריו בשרש א'[1]) ומוכיח בדרך הגיוני שלא נכון למנותם במספר תרי"ג, בהיות כי נר חנוכה קבעו חכמים בבית שני וכן קריאת המגילה, ומוסיף והולך: „אמנם היות נאמר למשה בסיני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך, יתחייב לנו להדליק נר חנוכה? הנה איני רואה שאחד ידמה זה או יעלה במחשבתו. ומה שיראה לי

[1]) בנוסח הערבי צד 9: אעלם אן הד׳א מעני מא כאן ינבגי אלתנביה עליה לביאנה לאן׳ אד׳א כאן נ״ץ אלתלמוד שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני כיף נקול פי שי הו מדרבנן אנה מן ג׳מלה׳ אלעדד לכן נבהנא עלי ד׳לך לכון קד גלט פיה ועד׳ו נר חנוכה ומקרא מגלה פי ג׳מלה׳ מצוות עשה וכו׳

שהביאם אל זה, היותנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו, ושאלת התלמוד (שבת כג, א) היכן צונו, ואמרו מלא תסור. ואם מטעם זה מנו אותם, הנה ראוי שימנו כל דבר שהוא מדרבנן, כי כל מה שצוונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירנו ממנו, כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שהוא צונו לעשותו, והוא אמרו על פי התורה אשר יורוך וכו'".[1])

בקורת זו יש לה מקום רק לגבי ההקדמה בלבד כי שם באמת נמנו נר חנוכה ומקרא מגילה[2]) בין תרי"ג מצוות, אבל נראה נא את גוף הספר. (הוצ' ווארשא 50 והילדסהיימר 83 וכו'). שם כל הלכות חנוכה מורכבות ממאמרי התלמוד, שבה"ג מעתיק אותם כמעט מלה במלה ואינו מוסיף עליהם שום דעה ושום השקפה פרטית. גם המאמר „היכן צוונו" נמצא שם, אבל ממש כמו בתלמוד: „רב אייא אמר מלא תסור, רב נחמן בר יצחק אמר משאל אביך ויגדך". ואדרבה יש להוכיח, ששיטת בה"ג היא, שנר חנוכה דרבנן, ממה שמביא את האיבעיא: „מהו להזכיר דחנוכה בברכת המזון, כיון דחנוכה דרבנן היא לא מדכרינן, או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן? אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא, אינו חייב להזכיר וכו'", ואינו מעיר על מלת „דרבנן" כלום רק אדרבה מביא בפשיטות פסקו של רב הונא.

וכן הוא העניין במקרא מגילה (צד 79 וכו' וצד 199 וכו'), שכל ההלכות ניזונות מן המקורות ואין בהן אף רמז קל של דעת עצמו בבחינת השאלה, אם מקרא מגילה דאורייתא הוא או דרבנן.

מזה נראה ברור, שאילו היה הרמב"ם פונה אל גוף הספר, לא היה מוצא שום יסוד לבקורת שלו. והיוצא לנו מזה הוא, שכל ההקדמה היא כאבר המדולדל לגבי גוף הספר, או יותר נכון, כספר בפני עצמו.

תמיה זו מתפרשת רק אם נניח, שבה"ג באמת לא לשם הקדמה כתב את מנין המצוות שלו, ולא עלה על דעתו לכתוב איזה פתח דבר או מבוא לספרו, כי הקדמונים לא הסכינו בזה, כמו שאנו רואים גם אצל בעל השאילתות שפתח את ספרו בבראשית, ולא מסר לנו שום הודעה בנוגע לתכונת חבורו ודרכי שיטתו. הכרה זו מכריחה אותנו לראות במניין המצוות של בה"ג ספר בפני עצמו, וקרובה היא מאד ההשערה, שבה"ג נתן כאן שארית לקונטרס ישן של מניין המצוות, שהיה עוד ידוע בימיו כחומר מקובל באומה, מבלי בקש חשבונות הרבה, ונהג בו מנהג מעתיק, או אולי גם מנהג מחבר, כדרך שעשה בחומר ההלכות שלפניו, כלומר, אפשר שהעתיק הדברים כצורתם, אבל אין מן הנמנע, שהרשה לעצמו גם לקצר במקום המוכשר לכך. אבל על כל פנים התכוון במלאכתו,

---

[1]) שם: אמّא כון משה קיל לה פי סיני אן ישרענא אן אדٔא כאן פי אכٓר דולתנא ואעתראנא מע אליונאן כדٔא וכדٔא פילזמנא אן נוקד נר חנוכה פמא ארי אן אחדא יתכّל הדٔא ולא יכٓטר בוהמה ואלדׄי יבדו לי אנّהם אוקעהם פי הדٔא כוננא נבארך עלי הדٔא אלאשיא אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מקרא מגלה ולהדליק נר חנוכה ולגמור את ההלל וסואל אלתלמוד היכן צונו וקאלו מלא תסור פאן כאן עלי הדٔא אלוגٓה עדّו פינבגי אן יעדّו כלّ שי הוא מדרבנן אד כלّ מא אמרנא אלחכמים בעמלה וכלّ מא נהונא ענה קד אמר משה רבינו בסיני אן יאמרנא באמתתٔאלה והו קולה על פי התורה וכו'.

[2]) נר חנוכה נזכר ביחד עם נר שבת, ומקרא מגלה בסיום מצוות קום עשה.

לאסוף אל ילקוטו דבר שלם ועומד בפני עצמו, חומר מקובל שהיתה לו תעודה ידועה וחשובה באומה, אמנם חומר שאין לו שייכות לספרו הגדול, לפי שהוא מסוג אחר ומחוג אחר.

קונטרס ישן של מניין המצוות? — וכי אין זו השערה מסופקה יותר מדאי ורחוקה משבילי המציאות? —

את התשובה הראשונה קבלנו במציאותן העתיקה של האזהרות. קביעות איזה עניין בסידורי התפלה והתאזרחותו אצל הקהל הגדול עד כדי טשטוש חותם כל מחבר, סימן מובהק הוא, שהעניין בעצמו אינו חדש וכבר כבש לו מקומו בחיי העם. ואולי יש גם באלמוניות האזהרות דבר ראוי לתשומת לב מפנת השקפתנו. כי האזהרות לא התנחלו באומה כיצירה פיוטית בעלת מציאות בודדת וקבועה בצורתה ולשונה כמו מרגניתא דרב ושמואל בתפלת „ותודיענו", שנעשתה לקנין הכלל דוקא במטבע שטבעו לה חכמים ואין חבר לה תחת שם זה, וכן כמה וכמה נוסחאות קדומות של ברכות ותפלות נתקדשו דוקא בצורתן המקורית ורכשו לעצמן מציאות בודדת ובטוחה כמעט מכל התחרות, ומי שעושה כמתכונתה, הרי הוא קרוב למזייף (לכל הפחות בימים הקדמונים יש להתיחדות נוסחאות מקובלות קביעות שם וצורה ונזהרים מנגוע בהן[1]). — לא כן האזהרות, הן לא באו מעולם לכלל התגבשות ולא זכו לנוסח קבוע שאין לשנותו; ואדרבה רבים התחרו בחבור פיוטי אזהרות, ואיש כרס"ג שהשיר לא היה עיקר מלאכתו, כתב אזהרות בשתי נוסחאות שונות[2]). — זה אות שבחבור האזהרות לא הפיוט ולא הנוסח היה העיקר, רק איזה צורך כללי, שעוד עלינו לדבר עליו, והצורך הזה כבר היתה לו איזו תכונה של קדמוניות בשעה שהפייטן הראשון הקדיש לו את כחותיו. כי הפייטן ככל שאר אחיו האמנים, כהצייר והפסל, עיקר מלאכתו בהווה, כלומר, כח יצירתו מתפצל מתביעות המציאות החיה וניזון מן ההשקפות והקבלות הידועות והשולטות בזמנו. ואם נצרף לזה את חביבותן היתרה של האזהרות על הקהל, התפרסמותן בצבור וקיומן לדורות, בודאי נכון הוא המשפט, שבעלי האזהרות לא המציאו את הרעיון הכלול בהן, רק השתמשו בו לרוב חשיבותו העממית, ומכיון שמצד אחד מלאו תפקיד שיש בו מעין סיפוק

[1]) בתקופות העתיקות היה שם הפיוט (כלומר מלות ההתחלה של הפיוט) מיוחד להפיוט ונעשה לשם עצם שלו, מלבד התחלות לקוחות ממליצות כלליות ומפורסמות באומה, כמו „אבינו מלכנו" ומטבעות קבועות לכל הברכות. וכל עוד שאיזה מליצה נתחבבה על הקהל ונתפרסמה למדי, הרבו להשתמש בה גם הפייטנים, כמו „אבינו שבשמים", „אב הרחמן", „אל מלא רחמים", „אל ארך אפיים" וכו׳. משלים ממין זה יראה הקורא בספרו החשוב של ישראל דודזון: אוצר השירה והפיוט (ח"א נויארק תרפ"ה) כמעט בכל דף. אמנם שמות שלא נוסדו על איזו מליצה מפורסמה, כמו ותודיענו וכדומה, נעשו באמת לשמות עצם ונזהרו מלהשתמש בה (לכל הפחות הפייטנים הקדמונים) לכנוי פיוטים אחרים. מתוך השקפה זו מתבאר בפשיטות, שכנוי „אזהרות" משותף היה לסוג שלם של פיוטים, לפי שלא איזה פייטן היה ממציא השם רק הושאל מן מושג ידוע ומפורסם, ומעולם לא היה בו לשום פייטן מין זכות של רכישה פרטית.

[2]) הנוסח הראשון של אזהרות רס"ג בשם „תרי"ג מצות" יצא לאור ראשונה בספר „קובץ מעשה ידי גאונים קדמונים" ע"י ר"י ראזענבערג (ברלין תרט"ז) ח"ב צד 30—38. והנוסח השני נדפס שם צד 39—54 בשם „אזהרות לרבינו סעדיה גאון". בנוסח הראשון נשתרבבו איזו שניאות, גם נשמטו ממנו איזו שורות, אמנם נדפס עוד הפעם מתוך כ"י בכרך התשיעי של „כל ספרי רס"ג" שי"ל ע"י י׳ דערנבורג Oeuvres Complètes de R. Saadia ben Josef Al-Fayyoûmî, vol. IX. Paris 1897, XXII—XVIII צד 55—69 עם הערותיו הנכוחות של יואל הכהן מיללער, וע"ע שם הקדמתן ל„תרי"ג מצות".

צורך צבור, נתקבלו, ולפי שלא הצד הפיוטי של יצירותיהם מלא את התפקיד, רק הרעיון שבהן, כלומר תוכן תרי"ג מצוות שהוכנס למסגרה פיוטית, לכן אנו מוצאים, שלא הקפידו כאן על הצורה, כמו שעשו בנוסחאות של תפלות וברכות, רק על הרעיון בלבד. וכל הרוצה לכתוב אזהרות בצורה אחרת יבוא ויכתוב. — מנהג זה נהגו גם בשאר יצירות פיוטיות, שלא לשם שיר או תפלה בלבד נכתבו, רק להיות למסגרת לסכום של למודים וידיעות ובפרט לסוג של הלכות השייכות ליום ידוע. משלים מעניינים מסוג זה אנו מוצאים במחזור יניי שהו"ל דודזון ע"פ כ"י הגניזה שנתגלו במצרים[1]. כל השרידים מלבד השמיני עוסקים בהלכות של סדר היום, וחבל על דאבדין שלחג השבועות לא נשאר לנו מן הפייטן הקדמון הזה שום שריד. אבל גם המעט שנשאר, חשוב הוא מאד, כי מציג לעינינו דוגמאות מקוריות על עתיקותו של המנהג, להכניס גם את החלק ההלכתי של סדר היום לתוך מסגרת הפיוט והמליצה, ומנהג זה נוהג גם אצל הלכות כנגעים ואהלות (הקטועים שנשארו ממחזור יניי שייכים כמעט כלם לסוג זה[2]). עובדה זו מפיצה אור חדש גם על האזהרות. גם הן לא באו רק לתת מסגרת פיוטית לדבר שכבר היה במציאות.

בהמשך ענייננו יש עוד להזכיר, ששם „אזהרות" הושאל גם לאיזה פיוטים אחרים שמשמשים מסגרת לסוג של הלכות השייכות ליום ידוע, כמו הפיוטים ע"ד המצוות לשבת שלפני שבועות, וכן הפיוטים ההלכתיים לשבת הגדול הכוללים את הדינים השייכים לפסח (עי' אלבוגן ע' אזהרות שם בסוף[3]). יסוד אחד משותף לכלם, כלומר השאיפה להכניס לסדר העבודה (התפילה) אותה הקבוצה של הלכות השייכות לסדר היום.

מלבד הראיה שהזכרנו מוכח מבה"ג עצמו, שאינו כלי ראשון בבחינת מניין המצוות. ראשית כל מעידים על זה הסגנון וההרצאה. קיצור כל כך מופלג במנין המצוות אינו מובן כלל מצד מחבר שעמד ראשונה על השאלה, איך לכוון בפועל מספר תרי"ג על המצוות לפרטיהן ומאוד קשה להעלות על הלב, שמחבר מקורי לא יכיר ערכה של שאלת צמצום המספר ולא יחשוש לסתום פרובלימה קשה כזו, שכל חכמי ההלכה שבאו

---

[1]) מחזור יניי כפי מה שנמצא ממנו בגניזה אשר במצרים בהוספת פיוטי יניי האחרונים, עם הערות והגהות ומבוא אנגלי מאת ישראל דאווידזאן ועם הערות נוספות מאת לוי גינצבורג. נויארק תרע"ט. — המחבר מעיר בצדק על הסבות שגרמו לפיוטים ההלכתיים שישתכחו ויאבדו. ראשית כל לא היה התוכן הקשה של פיוטים הלכתיים עלול למשוך אליו את המון הקוראים, רק באותן התקופות שידיעת החומר עדיין לא היתה חזון יקר בין העם הפשוט שאין תורתו אומנתו, והלבשת חומר הלכתי במחלצות המליצה עדיין היתה מסוגלת לעורר התעניינות ותשומת לב בין קהל המתפללים. בנוגע לפיוטי יניי נוספה עוד סבה אחרת להשכיחם מלב, והיא שנתחברו לפי אותו הסדר של פרשיות שנהוג היה בארץ ישראל באותה התקופה שסיימו את התורה בשלש שנים. — הטעם הראשון נראה עיקר. כי אנחנו רואים בטפרים שתוכנם לא אבד ערכו וחביבותו, כמו שאלתות דרב אחאי, שהחלוקה הישנה לא גרמה להם שקיומם יפסק. — גם גורל האזהרות מחזק במקצת השערה זו. כי באמת גם הן נאבדו במשך הדורות המאוחרים רובן ככלן ורק אחדות מהן נשארו לפליטה ונשתמרו אחרי כן בצלה של אותה ההתעניינות שהתעוררה לרגלי התחדשות הספרות של מניין המצוות. אף כי לא נפל שום שינוי בבחינת ההזדמנות החיצונית לאמירת פיוטי האזהרות.

[2]) בהרבה פיוטים הצליח המשורר לשלב גם למודי מוסר לתוך חלקי ההלכה, אמנם יש חלקים שכלם הלכה, כמו החלק הראשון של שריד א', החלק החמישי של שריד ד' ח"א של שריד ה' ועוד.

[3]) שם אזהרות לפיוטים הלכתיים אחרים הושאל מאזהרות לשבועות, כי שם זה אינו מתאים היטב לשום פיוט אחר רק למניין המצוות, כפי שנראה עוד.

אחריו נלאו למצוא לה פתרון נקי מכל שגיאה ומכל ספק. מנין המצוות של בה״ג כל כך קצר ויבש, עד שקשה גם על הקורא היותר חרוץ לעשות הפרש נכון ומדוייק בין מצוה למצוה. כמה ספקות נפלו מתוך כך בהבנת לשונו של בה״ג, ספקות אפילו לחוקרים מומחים בדבר. ולביאור הענין נציג פה איזה משלים.

לשונו של בה״ג במנין המצוות שלו „ללמוד וללמד לשמור ולעשות״ יתכן לפרש שהכוונה על ארבע מצוות מיוחדות: ללמוד, ללמד, לשמור, לעשות. חלוקה כזו מסתייעת מן הגמרא עצמה (סוטה לז, א—ב) ת״ר ברוך בכלל ברוך בפרט, ארור בכלל ארור בפרט (הרי ארבע), ללמוד וללמד לשמור ולעשות הרי ארבע, ארבע וארבע הרי שמונה (ערש״י). ובעל התשב״ץ הבין בפשיטות שבה״ג התכוון פה רק למצוה אחת, שכ׳ בספרו זהר הרקיע (הוצ׳ ווארשא צד 30): „וראיתי שהגאון ז״ל כתב ללמוד וללמד לשמור ולעשות, שהכל נמנה אליו מצוה אחת, והוא שילמוד על מנת ללמד לשמור ולעשות, כמו בפרקי אבות״. ואחריו בא מהרא״ש טרויב (המעיר המלומד לבה״ג הוצ׳ ווארשא) וחוזר ומונה אותן ארבע מצוות. הספק הזה בא מחמת שבה״ג לא חשש כלל להבליט את הפרטים ולהבדילם זה מזה. וגם בלשון אינו מתייחד כאן כמחבר חדש רק כמעתיק (ע״פ אבות פ״ד מ״ה). ויש מלבד זאת להעיר שקודם לכן נזכר בבה״ג „תלמוד תורה״ ביחוד. ואף ששערי הפירושים לא ננעלו, מכל מקום נשארה התמיה על מקומה, איך לא יקפיד חוקר שבא ראשונה להתחקות על פרטי מספר תרי״ג, לעשות לכל הפחות איזה הפרש דק בין „תלמוד תורה״ ובין „ללמוד וללמד לשמור ולעשות״, ואיך לא נזכרו יחד שני עניינים כל כך קרובים זה לזה? למה הפסיק ביניהם?

דומה לזה מ״ש בה״ג „להדבק בשם ללכת בדרכיו להלביש ערומים לקבור מתים בקור חולים״. — כמה מצוות כלולות במלות אלה? הרמב״ם הבין שיש כאן פרטים שונים לפנינו וכתב בשרש א׳ „וזהו שנעלם מזולתנו ומנה הלבשת ערומים בעבור שמצא בישעיה כי תראה ערום וכסיתו, ולא ידע שזה נכנס תחת אמרו יתברך די מחסורו אשר יחסר לו וכו׳״[1]. והרמב״ן הבין את בה״ג באופן אחר וכתב שם: „אבל בעל ההלכות הוציאן למצוות אלו מ„והלכת בדרכיו״ שהיא מצות עשה, באמת כתב וללכת בדרכיו ולהלביש ערומים וכו׳ וזה ממ״ש בגמ׳ (סוטה יד, א) ואמר ר׳ חמא ב״ר חנינא, מ״ד אחרי ה׳ אלהיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה וכו׳ אלא מה הקב״ה מלביש ערומים אף אתה תלביש ערומים, מה הקב״ה מבקר חולים . . . קובר מתים . . . מנחם אבלים . . . אף אתה וכו׳. מכאן הוציא אותם ומנאם מצוה (כלומר מצוה אחת)״. — מי ומה יכריע פה בין הרמב״ם והרמב״ן?

ויש מלבד זאת הרבה ספקות שהמפרשים נדחקים בהן ועושים הפרדות בין מצוה למצוה וכן מקשרים מצוה עם מצוה, כדי לכוון את מספר תרי״ג ואין להם בלשון בה״ג עצמו יסוד נאמן למעשיהם. ועי׳

---

[1]) בנוסח הערבי צד 10: והדֹא הו אלדֹי אגפל גירנא פעד̃ הלבשת ערומים למא וגד פי ישעיה כי תראה ערם וכסיתו ולם יעלם אן הדֹא ידכל תחת קולה די מחסורו אשר יחסר לו.

למשל בהערות וחידושים מטרויב לבה"ג אות ג' שחשב בראשונה למנות במצות ראיה וחגיגה ושמחת החג, ושמחת לוי וגר ויתום בשלש רגלים למצוות מיוחדות לכל רגל ורגל וניתוספו לו מתוך כך שמונה מצוות נגד שבע החסרים לפי דעתו, ומוסיף ואומר: „ודקדקתי עוד בדבריו במצוה קע"ב מצות נדרים ונדבות עולות ושלמים וכו' שהשבתי מזה שלש מצוות התנחמתי לפרש שהן רק שתי מצוות וכו'". ואפי' אופן המספר בפרשיות המסורות לצבור אינו נקי מספיקות (עי' בהערות שם). מזה והדומה לזה נראה ברור עד כמה הניח בה"ג פתח פתוח למתבוננים בדבריו. כל זה רומז על מעתיק דברי קדמונים ולא על חוקר שחידש את מספר הפרטים מדעתו ועל חכם הדורש מעצמו שהוטלה עליו האחריות המדעית בעד מה שעשה.

צריך עוד לשום עין על אופן סדור המצוות במניינו של בה"ג. הוא אינו מונה והולך בקבוצה אחת את כל המצוות, רק עושה אותן קבוצות קבוצות, והיסודות אשר על פיהם נקבעו הקבוצות כבר הונחו מכבר, ולא רק היסודות בלבד, אלא גם הקבוצות עצמן עתיקות. איזו מן הקבוצות נמצאו בשלמותן במשנה ובריתא והן:

א) בסקילה שמונה עשר וכו'. — קבוצה זו נמצאת בשלמותה במשנה סנהד' פ"ז מ"ד, „אלו הן הנסקלין וכו'", ממש באותו הסדר כמו בבה"ג. ויתבן שהוא נוסח קדום גם לגבי המשנה והוכנס לתוכה בתמונתו המקורית. על זה מורה ביחוד שכל המשא ומתן בדבר הפרטים מתחיל אחר כלות כל הסדר. ולא רק חלוקי דעות בלבד, כמו המחלוקת שבין ת"ק ור' יהודה במניין של החיובים בבא על האם, אבל גם עניינים השייכים להגדרת המושג כמו הגבלת מושג אשת אב שאינו תלוי בחיי האב. — בקבוצה זו לא נמצא אם כן שום הוספה לגבי המשנה רק מלת המספר.

ב) בשרפה תשעה וכו' — קבוצה זו מכוונת למ"ש במשנה סנהד' פ"ט, א. אמנם פה יש להתחשב גם עם קצת שנויים, ונקדים המניין בפרוטרוט לפי גי' כ"י רומא (הוצ' הילדסהיימר): 1) הבא על אשה ובתה, 2) בת בתה, 3) בת בנה, 4) בת בתו, 5) בת בנו, 6) חמותו, 7) אם חמותו, 8) אם חמיו. 9) בת כהן. — בכי"ר יש גם „ועל בת אשתו ועל בת בנה" אמנם המו"ל סגר המלות כמיותרות, לפי שתוכנן כבר נכלל באשה ובתה, ואין ספק שיפה עשה כי לולא כן, לא היינו יכולים להחזיק במספר תשעה, שהוא המספר המקויים בכי"ר פעמים (צד 10 וצד 634) וכן גם בד"וו. — טרויב מגיה את המספר לעשרה ושוח"ה באגרת בקורת (המגיד תרל"ח) מצא לו סמוכין בנתיב מצוותיך, במניין המצוות של רס"ג ובפירוש האזהרות לר' יצחק בר טודרוס, אמנם בפי' האזהרות לר"מ בן תיבון נמצא גם כן תשעה. — אבל סוף כל סוף אין נטיית המספר מושכת אחריה שום נטייה הלכתית והתוכן בעצמו אינו סובל על ידי כך שום שינוי, והחילוק שבין עשרה ותשעה הוא רק חילוק חיצוני, שהאחד פורט יותר מן השני, וקרוב הדבר שאין לזקוף את כל השינוי רק על חשבונו של איזה מעתיק שמצא לנכון ל„תקן" המספר על פי מניינו שלו. — המשנה מונה בראשונה שני סוגים: הבא על אשה ובתה ובת כהן שזינתה, ואחר כך פורטת את הכלל של אשה ובתה לתשעה פרטים ובכן יש בין הכל עשרה נשרפים.

אמנם בלשון המשנה ישנם שינויי נוסחאות, ואין לקבוע מסמרות בדבר. העולה מדברינו הוא שבה"ג והמשנה משותפים בחומר עצמו והשינויים פעוטים אפי' בבחינת המספר וכבר נמצאים בנוסחאות בה"ג עצמו.

ג) בסייף שנים: הרוצח ואנשי עיר הנדחת. זה מתאים בדיוק עם המשנה (סנהד' פ"ט מ"א), רק ששם נשנה בלשון „נהרגים".

ד) בחנק שבעה. פרטי המספר: 1) מכה אביו ואמו, 2) גונב א"ש מבני ישראל, 3) זקן ממרא על פי בית דין, 4) נביא השקר, 5) המתנבא בשם עבודה זרה, 6) הבא על אשת איש, 7) וזוממי בת כהן ובועלה. — את שני הפרטים האחרונים עוד אפשר לפרוט לשנים שנים, כי בכלל הבא על אשת איש נכללה גם אשת איש שנבעלה, ולפי גי' ד"וו יש להוסיף „והיא עמו". אמנם המלות האלה חסרות במשנה (סנהד' פ"יא מ"א) וקרוב הדבר שניתוספו ע"י איזה מעתיק קדמון, כי בכי"ר עצמו נמצא בסוף (צד 634) "וח' בחנק". אמנם בד"וו נמצא שתשעה בחנק וגם החשבון הזה עולה יפה על פי מה שלפנינו, רק שצריך לפרוט זוממי בת כהן ובועלה לשנים. ויתכן גם שהמניין שבסוף כי"ר חשב הבא על אשת איש לאחד בלי הפרט של „והיא עמו", וזוממי בת כהן ובועלה מנה שנים. כי הם באמת פרטים מיוחדים. בין כך ובין כך אין בחומר עצמו בין המשנה ובין בה"ג שום חילוק ואפילו בסדר הפרטים. והנכון לפי המקורות מספר שבעה כפי שיבואר עוד.

ה) כ"ג בכרת. — פה יש מקום עיון גדול, לפי שמקורו של בה"ג נעלם מאתנו, או לכל הפחות אינו נמצא באותו הסדר ובאותה התמונה, שהיא לפנינו בבה"ג. אמנם יש לנו משנה הכוללת את כל הכריתות, אבל במספר יותר גדול מבבה"ג, והיא המשנה הראשונה במס' כריתות המונה והולכת שלשים ושש כריתות. אמנם קרוב מאד שמשנה זו מורכבת היא מיסודות שונים וביניהם גם מקורו של בה"ג. ולהיות שהשאלה יש לה חשיבות מיוחדת בהשואת מקורותיו של בה"ג, מן הנכון להכנס בפרטי הדברים שבמשנה.

קודם כל יש להעיר שהעודף של שלש עשרה כריתות שבמשנתנו לגבי בה"ג שייך בעיקרו לסוגים אחרים וכבר נשנו במשנה עצמה במקומם הנכון, והם: א) שש כריתות הראשונות 1. הבא על האם, 2. ועל אשת אב, 3. ועל הכלה, 4. הבא על הזכור, 5. ועל הבהמה, 6. ואשה המביאה הבהמה עליה שייכות לסוג הנסקלים, ונשנו באותו סדר עצמו סנהד' פ"ז מ"ד. — ב) אחרי כן נפסק סדר הנסקלים על ידי תשע כריתות השייכות לסוגים שונים והן: 7. הבא על אשה ובתה (שייך לסוג שרפה), 8. הבא על אשת איש (שייך לסוג הנחנקין). — מן 9. עד, 15. באה הקבוצה הראשונה השייכת ביחוד לסוג הכריתות ובפרטות: 9. הבא על אחותו, 10. ועל אחות אביו, 11. ועל אחות אמו, 12. ועל אחות אשתו, 13. ועל אשת אחיו, 14. ועל אשת אחי אביו, 15. ועל הנדה. — כל שבע כריתות הנמנות בקבוצה זו נמנות באותו סדר ממש גם אצל בה"ג תכף בתחילה. — אמנם כאן חוזרת המשנה עוד הפעם אל קבוצת הנסקלים ומונה: 16. המגדף, 17. והעובד עבודה זרה, 18. והנותן מזרעו למולך, 19. ובעל אוב, 20. והמחלל את השבת. —

אם נעשה חשבון בבחינת עשרים כריתות הראשונות שבמשנה, נמצא ששלש עשרה מהן כבר נמנות בסנהד׳ פ״ז ופ״יא בין סוגי מיתות בית דין ורק מטעם שיש אצלן גם צד כרת במזיד בלא התראה נמנו גם פה. ומה שנמנו כאן בסירוגין (סקילה, שרפה, חנק, כרת גרידא ושוב סקילה) מתבאר כפי שאמרנו מתוך העניין עצמי, כי התנא חפץ למנות בהמשך אחר כל הכריתות שבאיסורי ביאה, וזו היא הסיבה היחידה לערבוב הסונים. כי מכיון שמנין אסורי ביאה נגמר, חוזר התנא להסוג שהתחיל בו (סקילה) ואחר שהשלימו, מונה והולך רק אסורי כרת גרידא עד סוף כל העניין.

אחרי אשר הקדמנו זכר היסוד הראשי לסדרה של המשנה, נמשיך הלאה השואת כריתות גרידא שבה להקבוצה שבבה״ג. אמנם עלינו לשים עין מקודם גם על העובדה שסדר הכריתות בשני נוסחאות בה״ג שלפנינו אינו מתאים בדיוק, והנטייה שביניהם יש לה עניין גם בהגבלת המקורות הראשונים. כדי להקל על ההשואה נציג פה לוח הכריתות המנויות בבה״ג בסדר המשנה וציוני המספר הראויים להן לפי המשנה בעמוד ראשון. בעמוד שני יוצגו לעומת כל פרט שבמשנה הציונים השייכים לו לפי בה״ג כי״ר, ובעמוד שלישי הציונים השייכים לו לפי בה״ג ד״וו.

משנה תחלת כריתות	בה״ג כי״ר	בה״ג ד״וו
9. הבא על אחותו	1.	1.
10. ועל אחות אביו	3.	2.
11. ועל אחות אמו	2.	3.
12. ועל אחות אשתו	4.	4.
13. ועל אשת אחיו	5.	5.
14. ועל אשת אחי אביו	6.	6.
15. ועל הנדה	7.	7.
— — — — — — — — — — — —		
21. טמא שאכל קודש	8.	15.
22. והבא למקדש טמא	9.	16.
23. האוכל חלב	10.	8.
24. ודם	11.	9.
25. נותר	12.	13.
26. ופיגול	13.	14.
27. השוחט (קדשים בחוץ)	17.	17.
28. והמעלה בחוץ	18.	18.
29. האוכל חמץ בפסח	19.	10.
30. והאוכל (ביום הכפורים)	20.	11.
31. והעושה מלאכה ביום הכפורים	21.	12.
32. המפטם את השמן	14.	19.
33. והמפטם את הקטורת	15.	21.
34. והסך בשמן המשחה	16.	20.
35. הפסח	22.	22.
36. והמילה במצוות עשה	23.	23.

מה שנראה בסקירה ראשונה היא, שמשנתנו מורכבת מן קבוצות קבוצות של חוליות האחוזות זו בזו על ידי איזה דמיון פנימי או חיצוני. הקבוצה 1—15 כוללת ענייני עריות ואיסורי ביאה בסדר ההולך מן החמור אל הקל (סקילה, שאר מיתות בית דין, כרת גרידא). — הקבוצה 16—20 כוללת שאר איסורים חמורים מלבד עריות שיש בהן גם כן מיתת בית דין וצד כרת. — מכאן ואילך נספרות והולכות רק כריתות גרידא בלבד וגם פה מורגש איזה סידור של קבוצות, אף שאין תכונתן כל כך בולטת כבקבוצות הראשונות, כמו טומאת הגוף לעניין מקדש וקדשיו (21—22) חלב ודם, נותר ופיגול (23—26), קדשים בחוץ (27—28), חמץ (29, חוליה יחידה), יוה״כ (30—31), שמן, קטורת (32—34), פסח ומילה (35—36 מ״ע).

מלוח ההשואה נראה ברור שבה״ג כי״ר קרוב מאד למשנה גם בחומר גם בסידור החומר: הקבוצה מן 9 עד 15 שוה ממש לשבע כריתות הראשונות בשני נוסחאות של בה״ג. — הקבוצה השנייה של כריתות גרידא (21—26) שוה גם כן בתוכנו וסדרו להמשך בבה״ג כי״ר (8—13). — ועתה באות שתי קבוצות בסירוגין: 27—31 שוה לבה״ג כי״ר 17—21, 32—34 שוה לבה״ג כי״ר 14—16. — ושתים האחרונות (35—36) הן גם אצל בה״ג האחרונות (22—23) בין בכי״ר בין בד״וו.

ד״וו אינו כל כך קרוב למשנה. בחומר ובתוכן שוה לו אמנם לגמרי ובמקצת גם בסדר, בהיות שהקבוצה הראשונה והאחרונה שוות בכל הנוסחאות. אבל הקבוצות שבינתיים נוטות הרבה מן הסדר שבמשנה, וקרוב הדבר שיד איזה מעתיק באמצע, שלא הקפיד הרבה על הסדר. ומזה אפשר לשפוט, שנוסח כי״ר הוא הנוסח הנכון והמקורי, אף שגם פה יש צורך לתקן, אבל רק תקון קל, כי מספר 2 נתחלף במספר 3, וזו רק פליטת קולמוס. — ובנוגע לחלוף שתי קבוצות שלמות, קרוב לשער, שבמקור העתיק היו עוד נפרדות זו מזו וקל היה להחליפן, בפרט שסמיכות תוכנן אינו כל כך מוכרח ומפורש. — לכאורה היה אפשר להטיל ספק בגירסת המשנה שלפנינו ולסדר בה את שתי הקבוצות הנזכרות כמו שהן אצל בה״ג, כי כן נראה בהשקפה ראשונה גם מן התלמוד: אחר סוגיית חלב ודם ונותר מובא (ה,א) מאמרו של ר׳ ינאי „לעולם אל תהי גזרה שוה קלה בעיניך, שהרי פיגול אחד מגופי תורה ולא למדו הכתוב אלא מגזרה שוה וכו׳״ ותכף אחר העניין הזה באה הקבוצה המתחלת ב„המפטם את השמן״, ובכן נשמטה הקבוצה שבינתיים כמו אצל בה״ג. אבל ראיה זו אינה מכרחת, לפי שהקבוצה שנשמטה כאן, חסרה בתלמוד לגמרי. אמנם מלשון התוספתא נראה שהקבוצות היחידות נסדרו באופנים שונים.

הבחנה זו נוגעת בהשאלה, אם יש יחס ישר בין לשון בה״ג ובין לשון המשנה או לא. שויון החומר וברובו גם הסדר מעיד על כל פנים, שמקור אחד משותף לשניהם. אמנם יתכן שלשון המשנה היא היא גם המקור הראשון, ובה״ג לא חדש דבר לגבי המשנה רק העתיקה מלה במלה בהשמטת הפרטים השייכים לחייבי מיתות בית דין. הנחה זו נתקלת בחילוף שתי הקבוצות שזכרתי. כי אינו דומה חלוף שתי קבוצות לחלוף שני פרטים סמוכים זה לזה. ואין לנו דרך אחרת לביאור העניין רק אם

ניח, שמקור קדמון היה היסוד גם למשנה גם למניין המצוות על הדרך שכבר רמזתי עליו.

מלבד זאת קרובה מאד ההשערה שמשנתנו הורכבה מיסידות שונים. כמעט כל הנסקלים נשנו פה ממש באותו הסדר כמו בסנהד' פ"ז ואחרי כן נשנו פרטים גם משאר חייבי מיתות בית דין. ואם נשים לב אל העובדה, שלכל חייבי מיתות הוקדש מדור בפני עצמו, בלי ערבוב גבולים (את חייבי מיתות בית דין כבר הזכרנו וחייבי מיתה בידי שמים יובאו עוד) הרי יוצא מזה שגם חייבי כריתות גרידא נמנו בפני עצמם, רק שהמשנה מצאה לנכון להסמיך אליהם גם חייבי מיתות בית דין שיש בהם צד כרת. עניין דומה לזה אנו מוצאים גם במקומות אחרים במשנה וכפי שיובא עוד להלן.

היוצא לנו מכל זה הוא שבה"ג לא חדש דבר מדעתו גם בסוג הכריתות, לא בכלל המספר (כי באמת גם הוא מונה כ"ג כריתות גרידא), ולא בפרטי העניינים, ואפילו את הקבוצות לא הגביל מדעתו.

ודרך אגב ראינו שבי"ר יותר קרוב אל המקור מד"וו. וראוי להעיר פה שמשנת כריתות מפיצה אור על עניין זה גם ממקום אחר. תחת אשר המשניות האחרות מונות והולכות את הפרטים מבלי להגביל להם מספר מסויים כדרך שעשה בה"ג, ובכן אי אפשר להסתייע מהן כלום בהכרעת ספקות המספר, הרי משנת כריתות מציגה בראשה מספר שלשים ושש. והמספר הזה נותן לנו אפשרות לבחון במקצת גם את המספרים הקודמים, בהיות שמשנתנו הכניסה אל קרבה פרטים שונים מקבוצות אחרות. ככה אנו רואים למשל בקבוצה ד) שלש גירסאות: הגי' הראשונה בבי"ר „בחנק שבעה", ובסוף הספר (צד 634) „וח' בחנק", ובד"וו „אלו תשעה בחנק". הפקפוק בין שבעה לשמונה מתבאר גם מתוך לשון בי"ר עצמו, בהיות שזוממי בת כהן ובועלה יתכן לקחת לעניין אחד כי לולא כן היינו מוכרחים להוסיף על כל אחד ואחד מסוגי הנענשים גם את זוממיהם כי דין „ועשיתם לו כאשר זמם" נוהג כמעט בכל סוגי העונשים. וברור שזכר הזוממין בא כאן לא לשם עצמם רק בשטף לשון, להיותם נזכרים יחד במשנה (סנהד' פט, א) ובגמ' שם, מחמת שויונם בעונשים לאיש ולא לאשה. וכיון שכן אין בגירסת „שבעה" שום קושי. אמנם יתכן למנות גם את הזוממין מכיון שנזכרו בפירוש, ויעלה אם כן המספר לשמונה, כמו שנראה גם מסוף הספר. אמנם למספר תשעה אין לנו לפי גי' בי"ר שום יסוד. לא כן בד"וו. שם יש קצת הוספה אצל הבא על אשת איש „והיא עמו". הוספה זו משלמת את המניין לתשעה. ועל הוספה זו אנו דנים פה. במשנת סנהד' פי"א אינה. אבל שם אין בהשמטה עד כדי להכריע, כי המשנה לא באה למנות את הפרטים ובבא על אשת איש נכללה באמת גם האשה, ואפשר שמי שבא לדייק במניין, עליו למנות גם את האשה ביחוד. אמנם משנת כריתות קובעת מספר ומונה אשת איש לדבר אחד בלי הוספת „והיא עמו".

ו) אחד עשר במיתה (שבידי שמים) — ברייתא סנהד' פג, א. גופא ואלו שבמיתה: 1. האוכל את הטבל, 2. וכהן טמא שאכל תרומה טהורה, 3. וזר שאכל את התרומה, 4. וזר ששימש, 5. וטמא ששימש, 6. וטבול יום

ששימש, 7. ומחוסר בגדים, 8. ומחוסר כפרה, 9. ושלא רחץ ידים ורגלים, 10. ושתויי יין, 11. ופרועי ראש.

גם פה אנו רואים שגי׳ כי״ר יותר מקורית מגי׳ ד״וו. כי מתאמת בדיוק אל הסדר שבברייתא תחת אשר בד״וו סדר הפרטים מעורבב קצת. אמנם יש להעיר שבכי״ר נשמט הפרט „ומחוסר בגדים" ואין ספק שהיא רק השמטת המעתיק, להיות מלת „ומחוסר" באה פעמיים זה אחר זה.

ז) לאוין שבמלקות מאתיים ושבעים ושבעה. — את הסוג הזה אין אנו יודעים לכוון על פי המקורות לא בבחינת המניין ולא בבחינת המקורות. אמנם יש איזה רשמים, שהיתה במציאות גם איזו קבוצה של חייבי מלקיות גרידא, כמו שהובאו בחשבון כל שאר חייבי עונש משאר הסוגים בשלמותם. המשנה (מכות פ״ג) מונה „אלו הן הלוקין", אבל לא בשלמותן ולא חייבי מלקות גרידא. קבוצות אחרות של חייבי מלקות נזכרות בתוספתא שם פ״ד ופ״ה (ג—ד), וקרוב לוודאי שגם המשנה וגם התוספתא הושפעו ממקור קדמון שהיה מונה והולך את כל חייבי מלקות, והן הזכירו רק את הנחוץ להן מפאת הגבלות הלכתיות ואת השאר השמיטו. — על דבר הפרטים שבסוג זה נוסיף עוד לדבר בפרקים הבאים.

ח) מצוות קום עשה. — גם סוג זה חסר במקורות אשר לפנינו. אמנם בסופו יש קבוצה מיוחדת של מצוות כהנים שנמצאה גם בתלמוד (מנח׳ יח, ב). ולהיות שקבוצה זו חשובה מאד מבחינת חקירתנו, נציגנה פה בשלמותה:

„דתניא ר׳ שמעון אומר, כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה . . . ואין לי אלא זו בלבד, מניין לרבות ט״ו עבודות: 1. היציקות, 2. והבלילות, 3. והפתיתות, 4. והמליחות, 5. והתנופות, 6. ההגשות, 7. והקמיצות, 8. והקטרות, 9. והמליקות, 10. והקבלות, 11. והזאות, והשקאת סוטה, 13. ועריפת עגלה, 14. וטהרת מצורע, 15. ונשיאות כפיים בין מבפנים בין מבחוץ מניין, ת״ל מבני אהרן, עבודה המסורה לבני אהרן, כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה. ע״ע חול׳ קלב, ב—קלג, א. — בתוספתא (דמאי פ״ב, 6—7) מובא גם כן העניין בהשמטת איזה פרטים. איזה פרטים נזכרו גם בקידושין (פ״א מ״ח) בין הדברים שנוהגים באנשים ולא בנשים.

בנוגע להמספר מעיר בעל ד״ס שהוא חסר בכל כ״י וכן גם בילקוט ויקרא רמז תמ״ט וכן גם בכל הדפוסים הישנים. אמנם בעלי התוספות גרסו את המספר כנראה ממנח׳ יט, ב תוד״ה מניין לרבות, שהקשו „דאכתי איכא עבודות טובא כגון תרומת הדשן וסידור מערכת ושני גיזרי עצים ודישון מזבח הפנימי והמנורה ולחם הפנים ובזיכי לבונה, וי״ל דתנא ושייר אע״ג דתנא מ נ י י נ א".

בה״ג אינו נותן פה מניין, אבל מונה כמעט מלה במלה כל אותם הפרטים שנשנו בברייתא באותו הסדר עצמו. ויש רק לדייק לפני מלת „ומליקות" הוכנס שלא כדין „שחיטות" שחסר במקורות ובאמת השחיטה כשרה בזר. ואפשר שבכוונה נכתבו כאן שחיטות ומליקות ביחד, להיותם נחשבים למושג אחד. וכן יש עוד להעיר שפרט 14. (טהרת מצורע)

מורחב בלשון בה״ג לפרטיו: „וטהרת מצורע אדם ובגדים ובתים״ והעניין אחד.

גם פה נראה שבי״ר יותר מדוייק מד״וו, כי ב„נשיאת כפיים״ נשלמה הקבוצה של מצוות כהנים, ושני הפרטים הבאים אחר זה: עשיית מעקה ומקרא מגילה, הכל חייבין בהן, וזה נסמן רק בבי״ר ולא בד״וו.

הברייתא שבמנחות נראה כפרט מסוג יותר כולל של הלכות מיועדות לאישים מיוחדים וקרוב לשער שבמקורו של בה״ג היתה פה שורה תכופה כזו של קבוצות קרובות זו לזו: מצות המלך, מצות כהן גדול, מצות כהנים.

ט) פרשיות חקים ומשפטים המסורים לציבור. — הסוג הזה הוא היותר בודד מכל הסוגים שזכרנו. אמנם גם כאן יש לנו איזה רשמים המעידים שבה״ג לא המציא העניין מדעתו. — בנוגע לסידור עניינים הלכתיים לפי פרשיות הרי יש לנו איזה משלים ביחוד בספרות העתיקה. המכילתא ושאר מדרשי התנאים מזכירים הרבה את ההלכות לפי פרשיותיהן. המליצה „למה נאמרה פרשה זו״ או „לכך נאמרה פרשה זו״ שגורה מאד בפי בעלי המדרש הקדמונים.[1]) עי׳ מכילתא בא, יד (בפרשת רוצח); שם כא, טו (בפרשת מכה אביו ואמו); שם כא, יח (פרשת שבת ורפוי); שם כא, כ (ענין יום או יומיים); שם כא, כו (שן ועין). — ספרי נשא ה, יא (פרשת סוטה);[2]) שם ו, א (פרשת נזיר). — ועי״ע ת״כ ח, ו „פרשה זו נלמדה לשעתה ונלמדה לדורות (על פרשת מלואים). — ונזכרו לפעמים הפרשיות בשמן כמו ספרי פינחס כז, ד: „ראוייה היתה פרשת נחלות שתאמר על ידי משה וכו׳״. — פרשת נגעים נזכרה ויק״ר פ״טו, ד באגדה אלמונית.[3]) פרשת זב וזבה: שה״ר ה, יא.[4]) פרשת נדרים: איכ״ר פ״ב, י. — ויש להזכיר עוד מאמר אחד מר׳ יוחנן בשם ר׳ שמעון בן יוחאי, אשר כל סגנונו מוכיח ששם פרשה שייך לעצם העניין ובכן אין לספק במקוריותו (פסדר״כ החודש, נא, ב): שלש פרשיות כתב לנו משה בתורה, וכל אחת ואחת יש בה מששים ששים מצוות, ואלו הן, פרשת פסחים ופרשת נזיקין ופרשת קדושים. ר׳ לוי בש״ר שילא דכפר תמרתא אמר, משבעים שבעים מצוות. א״ר תנחומא ולא פליגי, מאן דעבד פרשת פסחים שבעים, כולל עמה פרשת תפילין, ומאן דעבד פרשת נזיקין שבעים, כולל עמה פרשת שמיטה, וכן מאן דעבד פרשת קדושים שבעים, כולל עמה פרשת ערוה. כל העניין נשנה גם פס״ר שם עו, א. ועי״ע ויק״ר פ״כד, ה. — על מובן המאמר עוד עלינו לדבר בפרטות.

מן המקומות שהזכרנו נראה ברור שבימים הקדמונים היו רגילים להגביל תוכן התורה על פי חלוקת פרשיות, ואולי היא החלוקה היותר עתיקה, כי בדורות המאוחרים השתמשו חוקרי ההלכה בחלוקות אחרות.

---

[1]) עי׳ באכר Die Exegetische Terminologie der jüd. Traditionsliteratur ע׳ פרשה ח״א מצד 160 והלאה וח״ב מצד 169 והלאה.

[2]) סוטה ב, א: דתניא רבי אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין.

[3]) פרשת פרה אדומה ופרשת המת נזכרו שו״ט יב אות ד.

[4]) בתו״כ י, ז נזכר העניין (במד׳ ה, א—ד) בשם פרשת שילוח טמאים.

ובנוגע לסוג עצמו, כלומר להלכות המוטלות על הציבור, הלא גם הוא יש לו זכר בתלמוד. על הכתוב (ישע׳ יד, ה) שבר ה׳ מטה רשעים שבט מושלים דורש מר זוטרא (שבת קלט, א) אילו תלמידי חכמים שמלמדין הילכות ציבור לדייני בור. מזה נראה שהלכות צבור היו ידועות לסוג בפני עצמו, ובוודאי היו מוגבלות גם לפי תוכנן וסדרן.

מכל האמור נראה ברור שמניין המצוות לבה״ג מורכב מחוליות שיש להן יחס קרוב זו לזו, וכל אחת מהן יש להן שורש במקורות עתיקים, וכמה מן החוליות נמצאות בשלמותן במקורות התנאים. — קרוב לשער שלא רק את החוליות היחידות מצא בה״ג מוכן לפניו, אלא אפי׳ את סדרן ואולי גם את המספרים.

פרק שני

קביעת מניין תרי"ג

העניין היותר זקוק לבירור, הוא המקור, אשר עליו נוסד מניין תרי"ג. — תכף בשרש הראשון מזכיר הרמב"ם את מאמרו של ר' שמלאי (סוף מכות), ואחריו נמשכו כל מוני המצוות. — אמנם יש להטיל ספק בדבר, אם נכון להחזיק את ר' שמלאי לממציאו הראשון של מספר תרי"ג. וחוץ מזה צריך עוד לברר את הנוסח הנכון של המאמר הנדון.

בנוגע להשאלה הראשונה יש מקום לחשוב, שר' שמלאי כבר מצא לפניו את הסכום של תרי"ג מצוות. ראשית כל אין מדרך בעלי אגדה לסדר ולהגביל את תוכן ההלכה במדה ומספר, ולבנות אחרי כן דרשות על מניינים שהם בעצמם הגבילו. ואדרבה בעלי האגדה רגילים להשתמש בחומר שמוכן לפניהם מכבר, והרבה דרשות מספריות שקועות בספרי אגדה ובכולן המספרים קבועים ועומדים, אם בלשון המקרא עצמו (במספרים הנזכרים בו ולפעמים גם בתיבותיו ואותיותיו) או בעובדות ומאורעות שבעלי האגדה לא היו להם בהגבלתן שום עסק רק לקחום מן המוכן. ועל מה שיש להתבונן ביותר הוא, שבמקום ששני מספרים מוצגים זה לעומת זה כסבה ומסובב יתכן אמנם לפעמים שאחד משניהם יש בו מעין כוון דחוק והתאמה מלאכותית. אבל על כל פנים יש בדרשה מספר אחד שהוא ברור ומפורש והוא הוא המכריח את הדורש לבקש לו בן זוגו המקביל לו בדיוק או ברוחק. — משלים ממין הראשון: (בר"ר פ"ג, ה) א"ר סימון ה' פעמים כתיב כאן אורה, כנגד חמשה חומשי תורה. פה שני המספרים נתונים בדיוק, וגם הקשר המאחז אותם מיוסד לא רק במדרשי אגדה אבל גם במקרא כי התורה נמשלה בפירוש לאור (משלי ו, כג) „כי נר מצוה ותורה אור". ויש מלבד זאת כמה מקראות אחרים שמכנים דעת ה' בשם אור, כמו (ישע' ט, א) העם ההולכים בחשך ראו אור גדול יושבי בארץ צלמות אור נגה עליהם. (שם ב, ה) לכו ונלכה באור ה'. (ישע' מב, ו) ואתנך לברית עם לאור גויים (השוה לזה שם מט, ו. נא, ד. ס, ג. יט—כ). וכן (תהל' קיט, קה) נר לרגלי דברך ואור לנתיבתי. (שם מג, ג) שלח אורך ואמתך. והרבה מקראות אחרים. — (ירוש' ברכ' פ"ב, ה, א בראש) א"ר חייא מפני מה התקינו רופא חולים ברכה שמינית, כנגד המילה שהיא לשמונה. דרשות מספריות בתפלות וברכות ע"ע ירוש' ברכ' פ"ד (ז, ד בסוף); שבת קיז, ב בסוף; ר"ה לב, א; ירוש' פסח' פ"י (לז, א—ב.

עניין ד׳ כוסות) [1]; כתובי׳ ה, א (בתולה נשאת ברביעי וכו׳); סנהד׳ ג, ב (מספר הדיינים). — בעשור לחדש של פסח מצרים ועשרת בני המן (פסיקתא החדש נו, א ופס״ר עט, א). — מאה ושבעים וחמש פרשיות שכתוב בתורה דבור ואמירה וצווי כנגד קע״ה שנותיו של אברהם אבינו... ומאה וארבעים ושבעה מזמורים שבס׳ תהלים כנגד שנותיו של יעקב (י׳ שבת פ״טז ה״א) — ויש שמכוונים למספר אחד הרבה עניינים כמו „ששים גבורים" שבשה״ש (ג, ו) נדרש (במד״ר פ״יא. ג) כפשוטו על ששים גבורים שהיו סובבים מטתו של שלמה, אחרי כן על ששים ריבוא יוצאי מצרים, על ששים עם הארץ שנזכרו (מ״ב כה, יט), על המשמרות (כ״ד משמרות כהונה, כ״ד משמרות לויה וי״ב מחלקות), ולבסוף נדרש על ששים אותיות שבברכת כהנים. — ויש גם שאיזה מספר מקובל משמש יסוד לדרשות בעלי אגדה, כמו מאמרו של ר׳ לוי (ירוש׳ יומא פ״ז. מד, ב בסוף) שלשים ושתים אמה היו בו (באבנט) והיה מעקמו לכאן ולכאן. בעל אגדה אחד משתמש בסופה של מסורת זו ודורש, שהאבנט מכפר על העוקמנים (פה אין עוד זכר מעניין הלב). — וכן הלשון גם שה״ר פ״ד, ד. והכוונה בודאי על מ״ש ר״ל ש„היה מעקמו לכאן ולכאן". אמנם בויק״ר פ״י, ו הלשון „העוקמנים שבלב" והכוונה בוודאי על התאמת ל״ב אמה עם מלת „לב", וזה בלי ספק מאוחר לקבלתו של ר״ל ובוודאי אין לחשדו שהושפע בהגבלת המדה מן חשבון „לב". ויש עוד להעיר על הבבלי (זבח׳ פח, ב וערכ׳ טז, א) שאבנט מכפרת על הרהורי הלב, אמנם בהטעמת "היכא דאיתיה", כלומר, לפי שמקומו של האבנט כנגד הלב. ובכן אין כאן עוד זכר מהקבלת מספרים.

בנוגע להמין השני, כלומר להתאמת מספרים, שאין הדיוק אצלם שלם יש להעיר על מחלוקת ר׳ יצחק ור׳ לוי בהגבלת מדת הדרך שהלכה ערפה עם חמותה (ת״ב ויגש, ח) ר׳ לוי אמר על ידי שהלכה ערפה עם חמותה ארבעה מילין פרע לה הקב״ה והעמיד ממנה ארבעה גבורים וכו׳. ר׳ יצחק אמר ארבעים פסיעות הלכה עמה, לפיכך נתן לה הקב״ה שכרה ונתן לה גלית והיה מחרף לפני הקב״ה ארבעים יום. — ברור הדבר שרק המספר הכתוב במקרא שמש יסוד להדורש ולפיהו הוקבעה גם מדת הדרך: ר׳ לוי בקש התאמה לארבעה גבורים והגביל המדה לד׳ פרסאות, ור׳ יצחק בקש התאמה לארבעים יום שגלית היה מחרף את מערכות ישראל, ולכן הגביל הדרך לארבעים פסיעות. כנראה היה מספר ארבעה מורגל אצל לויה וכמ״ש ר׳ יהושע בן לוי (סוטה מו, ב) בשביל ארבע פסיעות שלוה פרעה את אברהם, נשתעבד בבניו ארבע מאות שנה — ויש גם להפך שהמקרא נדחק להיות משמש רמז לאיזה מספר מקובל, כמ״ש ירוש׳ (שבת פ״ז. ט, ב בסוף) עה״כ (שמות לה, א: „אלה הדברים") ר׳ חנינא דציפורין בש״ר אבהו: אל״ף חד, למ״ד תלתין, ה״א חמשה, דבר חד ודברים תרין, מיכן לארבעים חסר אחת מלאכות שכתוב בתורה. רבנין דקסרין אמרין, מן אתרה לא חסרה כלום: אל״ף חד, למ״ד תלתין, ח׳ תמניא. לא מתמנעין רבנן דרשין בין ה״א לחי״ת.

[1] עי׳ ספרי „אסמכתא" מצד כ״ו והלאה.

ואפשר שכך צריך להבין גם לשון המכילתא תחלת ויקהל על „אלה הדברים", „רבי אומר להביא שלשים ותשע מלאכות שאמר להם משה על פה." — גם פה ברור הדבר, שהמספר המוצק ובלתי משתנה הוא מספר ל"ט מלאכות, כי הוא מספר קדום ומקובל, וההתאמצות מצד בעלי המדרש היא, למצוא רמז למספר זה בלשון הכתוב, ומאחר שאינם מוצאים מלה מתאימה בדיוק, משלימים החסרון באופנים שונים.[1])

ועתה הגענו אל הנקודה היותר מכריעה בשאלתנו: איך עלינו לדון בבחינת מספר תרי"ג? היש לו ערך של מספר מקורי ומקובל, או אולי נתהוה בדרך מלאכותי על ידי התאמצות איזה דורש שהתכוון להשוות את מניין המצוות לאיזה מספר אחר שמצא לנכון להשתמש בו?

אחר העיון שהקדמנו, יש לנו לבקש פתרון במדרשים המתאימים מספר תרי"ג למספרים אחרים ולבחון לאיזה מהם יש קדימה על חברו בנוגע להבלטת כל הרעיון ולדיוק העניין והמניין.

תכף למאמרו של ר' שמלאי ונעוץ בו נמצא התאמתו המספרית של רב המנונא (מכות כג, ב בסוף) מאי קרא (דבר' לג, ד) תורה צוה לנו משה מורשה. תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוה, אנכי ולא יהיה לך (שמות כ, ב—ג) מפי הגבורה שמענום. — גימטריא זו היא היותר מכוונת שבכלן, אמנם גם היא חסרה ב' וצריכה להסתייע מן השיטה שאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, ולכן אינה באה בחשבון. אבל שיטה זו אינה מוסכמת כמ"ש מן המאמר (שה"ר פ"א): אמר ר' יוחנן, מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקב"ה ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו: מקבל אתה עליך את הדיבור הזה, כך וכך דינים יש בו, כך וכך עונשין יש בו, כך וכך גזירות יש בו, כך וכך קלים וחמורים יש בו, כך וכך מתן שכר יש בו, והיה אומר לו ישראל, הן וכו' ורבנין אמרין הדיבור עצמו היה מחזיר על כל אחד ואחד מישראל וכו' — דבר אחר, פן תשכח את הדברים, שני דיבורים שמעו ישראל מפי הקב"ה. ריב"ל אומר טעמון דרבנין אחר כל הדיברות כתיב דבר אתה עמנו ונשמעה (ובכן שמעו כל הדיברות מפי הקב"ה) . . . ר' עזריה ור' יהודה בר' סימון בשם ריב"ל תפיסו שטתיה, אמרי כתיב תורה צוה לנו משה, כל התורה כלה תרי"ג מצוות הוי בגימטריא תורה עולה שש מאות ואחת עשרה מצוות דבר עמנו משה, ברם אנכי ולא יהיה לך לא שמענו מפי משה אלא מפי הקב"ה. — המאמר הזה מראה עוד בהשקפה ראשונה שהגימטריא לא באה כאן לשמש יסוד למספר תרי"ג, רק לצדק את השיטה ששני הדברות הראשונים בלבד שמעו מפי הקב"ה ולא כל העשרה. דרשה זו אינה מובנת רק בהנחת הכלל שמספר תרי"ג מוסכם היה אצל כל חכמי התלמוד והמדרש.

---

[1]) כוון מספרים ע"ע שו"ט תהל' צ סי' טו: ימי שנותינו בהם שבעים שנה כשנותיו של דוד, ואם בגבורות שמונים שנה כשנותיו של משה בעמדו לפני פרעה. — (י' סוטה ספ"א א"ר אבהו כל אותן שבעים יום שבין איגרות לאיגרות כנגד שבעים יום שעשו המצריים חסד עם אבינו יעקב. — (ויק"ר פ"יא, ד) עה"כ (משלי ט, א) חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעה ימי המילואים. —

ויש גם שמספר גדול מכוון למספר קטן, כמו מאמרו של ר' אבהו (פס"ר פ"א בסוף) שמכוון שבעת אלפים של ימות המשיח לשבעת ימי בראשית לפי החשבון שיומו של הקב"ה אלף שנים.

דרשה דומה לזו של רב המנונא: (במד״ר קרח פ״יח, כא) עה״כ (ישע׳ לג, ו) יראת ה׳ היא אוצרו, יראת בגימטריא תרי״א ו„תורה״ תרי״א, ויראה ותורה עמם, הרי תרי״ג. גם פה נראה עד כמה נדחק הדורש להשלים מניין תרי״ג, ואין צורך להרבות בדברים, למי משניהם משפט הקדימה למספר תרי״ג או לכוון הגימטריא.

עוד גימטריא אחת שוה בחשיבותה לזו של „תורה״ והיא הדרשה המקשרת מספר תרי״ג עם עשרת הדברות (במד״ר נשא פ״יג, טז) את מוצא תרי״ג אותיות יש מן „אנכי״ עד „אשר לרעך״ כנגד תרי״ג מצוות, וז׳ יתרות כנגד ז׳ ימי בראשית, ללמדך שכל העולם כלו לא נברא אלא בזכות התורה. — ויש אגדה אחרת דומה לזו (שם קרח פ״יח, כא) הלוחות היה בהן תרי״ג מצוות כנגד אותיות מן אנכי עד אשר לרעך, לא פחות ולא יותר, וכלן ניתנו למשה בסיני, שבהם חקים ומשפטים, תורה ומשנה, תלמוד ואגדה. — כן! „לא פחות ולא יותר״. — אבל לזה מתנגדת לא רק המציאות, אבל גם המדרש שנזכר לפני זה, שמונה „ז׳ יתרות״, ואין ספק שבאן גדש את המדה איזה מעתיק שסמך על המדרש בדבר הגימטריא ומצא לנכון לתת לו תוקף במלות „לא פחות ולא יותר״.[1] וקרוב לשער שגימטריא זו התפשטה גם בלי הוספת „וז׳ יתרות״ וכעין זה אנו מוצאים גם בלשון בה״ג כי״ר שאינו נמנע מלכתוב על „תורה״ שהיא בגימטריא שש מאות ושלש עשרה מצוות (שם צד 3), כי על נטיות קלות שבגימטריאות לא השגיחו ולא הקפידו לדייק בהן לכל פרטיהן. — על חשיבותה של סמיכות תרי״ג לעשרת הדברות נדבר עוד להלן בפרטות.

ויש עוד גימטריאות אחרות בעניין תרי״ג, כמו (במד״ר פ״יג, טז) עה״כ „מלאה קטרת״ שמהפכין במלת קטרת אות קו״ף באות דל״ת לפי סדר א״ת ב״ש ויצא מספר תרי״ג. — (שם פ״יח, כא) ציצית ת״ר,

---

[1]) ע״ע תנח׳ קרח בהוספה: הלוחות היו בהן תרי״ג אותיות מן אנכי עד אשר לרעך, כנגד תרי״ג מצוות. — יש מדייקים בלשון המדרש מליצת „עד אשר לרעך״ וחושבים שהכוונה האמתית היא שמספר תרי״ג יושלם עד מלות „אשר לרעך״, כלומר שמלות „אשר לרעך״ אינן בכלל המספר, ובאופן זה מצילים כוון תרי״ג שבעשרת הדברות. אמנם כוון כזה דחוק הוא מכמה פנים: ראשית כל משתמש המדרש (במד״ר נשא פ״יג, טז) שהזכרנו באותה מליצה עצמה: „מן אנכי עד אשר לרעך״ בכל זאת הוא מוצא ז׳ יתרות כנגד ז׳ ימי בראשית, הרי נראה ברור שהמדרש הזה לא דרש „עד ולא עד בכלל״. מלבד זאת יש לשאול, היתכן להוציא מכלל המספר שתי מלות כאלה השייכות לעצם העניין? — אין שום ספק שלא האותיות שבלוחות היו היסוד למספר תרי״ג, כי לולי כן, היה מן הצורך להשוות את מניין המצוות למספר תר״ך או לפי אוהבי המליצה למניין „כתר״. וגם בכוון זה היה מן הצורך להעיר שמיסדי המניין השתמשו בעשר הדברות הראשונות ולא בדברות האחרונות, בהיות שאין אנחנו מוצאים מספר „כתר״ רק בדברות הראשונות בלבד, כי האחרונית מורחבות קצת בלשון. — ברור הדבר, שלא על פי אותיות הלוחות נולד מספר המצוות, רק להפך, בעל האגדה כבר בא ותרי״ג בידו, וכאשר מצא אותיות הלוחות קרובות מאד לתרי״ג, נסה לדרוש את ז׳ היתרות כפי דרכו, או שלא להזכירן כלל, כמספר פעוט שאפשר להעלים עין ממנו.

פה מקום אתי להזכיר מאמרו החשוב של מהר״ש קאאץ Von den 613 Geboten „ישורון״ משנת תרע״ה שהעיר בצדק על קושי חפרובלימה ובא לכלל החלטה, ששרשיו של הרמב״ם לא הביאו לנו את הפתרון המקווה לשאלתנו, ואי אפשר למצוא יסוד נכון על ידי המצאת כללים, ועוד נשוב לדבר על חקירותיו הנכוחות במשך מאמרנו. אמנם מה שהחליט (שמ צד 582 אות 10) שאותיות הדברות הן הן היסוד למספר תרי״ג, צריך תיקון מכמה פנים, אף כי בהרגשתו חכללית, שצריך לבקש שייכות קרובה בין מניין המצוות ובין עשרת הדברות בוודאי יש עניין טבעי ויסודי הדורש תשומת לב מיוחדה, ועוד נשוב לדבר עליו במשך מאמרנו.

ח׳ גרורין וה׳ קשורין הרי תרי״ג. ולגי׳ תנח׳ קרח יב: ח׳ חוטים וה׳ קשרים. וכן ברש״י במד׳ טו, לט. קרוב הדבר שגימטריא זו מושפעה ממ״ש (נדר׳ כה, א) שקולה מצות ציצית כנגד כל מצוות שבתורה.

היוצא לנו מזה, שבכל הגימטריאות הנוגעות לענייננו אנו מוצאים את מספר תרי״ג כמספר מרכזי בלתי משתנה והדורשים מבקשים לו פרשיות ופסוקים שונים ועושים את התאמותיהם על דרכים, שונים, גורעים ומוסיפים, ומחליפים אותיות כדי לדייק בצמצום את המספר המבוקש. מזה נראה ברור, שלא הגימטריא הובילה את הדורש אל מספר תרי״ג, רק להפך, המספר כבר היה מוכן לפניו והוא הכריחו להכנס בדחוקים כדי למצוא לו בן זוג. ולולא כן, מה נקל היה להשוות מניין המצוות למניין תורה או אפילו למספר האותיות שמן אנכי עד אשר לרעך; וכמה חלופים ושינויים אנו מוצא׳ם אצל מוני המצוות שמן הרמב״ם ואילך בגוף הפרטים, איש איש כפי שיטתו; מה שהאחד דוחה, השני מקרב, וכל אחד בא על חשבונו. ככה אנו רואים את הרמב״ם שדוחה כמה פרטים ממניינו של בה״ג ומוצא תמורתם פרטים אחרים. אותו המנהג עצמו נוהג הרמב״ן עם הרמב״ם וגם הוא מוצא תמורה לדחיותיו. וכן הסמ״ג והסמ״ק ובעל חרדים ושאר בעלי מקצוע. אף אחד מהם לא בא במבוכה איך למצוא תשלום למצוות שחיסר ממניין מתנגדו, כי עשיית חילוק או חיבור באיזה מצוות פרטיות המורכבות מחלקים שונים מאפשרת את כל המתעמק במלאכה זו להרבות או למעט את מניין המצוות של סוגים מיוחדים במדה הדרושה לשיטתו, ואין ספק שגם בעלי התלמוד היו יכולים לעשות כמתכונתם של הדורות המאוחרים, אילו היו חפצים להגדיל את מספר המצוות או להחסירו. ברור הדבר, שחכמי התלמוד והמדרש לא עלה על לבם לעשות כן, והסתפקו במספר המפורסם באומה בלי שום בקורת כבדבר מסויים ומוסכם.

ועתה נחזור על תחלת השאלה בבחינת היחס שיש בין עניין תרי״ג ובין ר׳ שמלאי. אם החקירה בדבר דרשות מספריות כבר הראתה, מצד אחד שכולן נוסדו על מספר תרי״ג כעל יסוד מוצק ולא על פרשיות או לשונות המקרא, הרי מצד שני יש לנו מאמרים ומליצות בתלמוד ומדרש המוכיחות לכל הפחות שמספר תרי״ג היה לו פרסום גדול באומה וטובי החכמים השתמשו בו. פרסום שכזה לא יתכן ליחס למאמר יחידי של בעל אגדה כר׳ שמלאי וגם לא לזמנו.

נבחון נא איזו מן המאמרים השייכים לענייננו. — בראשונה עלינו להזכיר את לשון המכילתא (יתרו כ, ב): והלא דברים קל וחומר, ומה אם בשבע מצוות שנצטוו בני נח לא יכלו לעמוד בהם, בשש מאות ושלש עשרה מצוות על אחת כמה וכמה. — אם נוסח המכילתא נכון הוא, אין לנו צורך להוכחה אחרת. אבל העניין מוטל בספק, כי בכ״י מינכן חסר פה המספר ונמצא תמורתו „עאכ״ו בכל המצות שבתורה״. וכן חסר המספר גם ביל״ש.

(ספרי ראה יב, כג) רק חזק לבלתי אכול הדם. א״ר שמעון בן עזאי והרי ג׳ מצות עשה בתורה (ר״מ איש שלום גורס „ג׳ מאות וששים וחמש״) כיוצא בזו, לומר לך, מה דם שאין בכל המצות קל ממנו הזהירך

הכתוב עליו שאר כל מצות על אחת כמה וכמה. — בנירסת „ג' מצות עשה" אי אפשר להחזיק בשום פנים, ותיקונו של ר"מ איש שלום אין לו כאן שום יסוד במקורות וגם אינו נכון, כפי שנראה עוד במשך הדברים. אמנם יש לנו גירסא אחרת במדרש תנאים שהו"ל מהרד"ץ הופמן ע"פ כ"י של מדרש הגדול והיא: „א"ר שמעון בן עזאי והלא שלש מאות מצות עשה בתורה כיוצא בזה". גירסא זו חשובה מאד, אף כי אין לכוון את המספר שבה לפי מנייני המצוות שבידינו, אבל יתכן שנאמרה בדרך כלל מבלי להקפיד על דיוק המספר והכוונה בזה על מצוות לא תעשה שאין בהן רק מלקות כמו בדם וכמו שנראה מן הלשון „והלא שלש וכו' בתורה כיוצא בזה", וסכום הלאוין שבמלקות הן לפי מניינו של בה"ג מאתים ושבעים ושבעה, קרוב לשלש מאות, ולפי חשבונות אחרים מאתים ותשעים וארבעה, שהוא מספר יותר קרוב לשלש מאות, ולפי זה קרוב הוא מספרו של רשב"ע אל המספר המדוייק.

על כל פנים יש פה לפנינו מאמר על מניין הלאווין המיוחס לר' שמעון בן עזאי, ויהי הנוסח הנכון איזה שיהיה, הלא בכל אופן היה פה מספר ידוע, וזה כבר מספיק להוכיח, שמניין המצוות עניין קדום הוא ולא דבר שנתחדש בתקופת האמוראים.

ענין זה עלול להביא לכלל בירור חילוקי הדעות שבין המקדימים מניין המצוות עד תקופת הסופרים ובין אלה המייחסים אותו לר' שמלאי וזמנו. מ' בלאָך במאמרו על תרי"ג מצוות (RÉJ ח"א צד 200) מעיר, שאין כדאי לטפל בדעות כאלה המייחסות מניין המצוות לתקופה כל כך קדומה כתקופת הסופרים. „אנחנו יודעים" — מוסיף בלאָך — „שהסופרים באמת לא הסתפקו להיות רק מפרשי התורה בלבד; הם התאמצו למצוא יסוד גם למצוות שנתחדשו אחר משה. האם לא היו מחלישים פעולתם שלהם, אילו היו קובעים גבול ברור ומפורש בין מצוות התורה ובין תקנותיהם שלהם? מלבד זאת אין שום תעודה או עדות מרשה אותנו להחליט שהסופרים היתה להם ידיעה ממספר תרי"ג".[1])

עוד הפעם חוזר בלאָך על רעיונו זה בסוף מאמרו (שם צד 211) „שבתקופת התנאים, בעוד שהמנהיגים הדתיים יסדו מצוות חדשות כדי לספק צרכים חדשים, לא היה שום חכם נותן את נפשו לתת מספר מסויים למצוות התורה, כדי שלא להחליש כחן וסמכותן של אותן המצוות שהחכמים בעצמם יסדו על התורה".[2])

מן האמור עד כאן כבר נתברר, שמניין המצוות (לכל הפחות לפי מישגנו הכללי) באמת רעיון קדום הוא. ואם שמעון בן עזאי משתמש לפי

---

[1]) Il est à peine nécessaire de réfuter cette assertion. Nous savons en effet que les Soferim ne sont pas contentés d'expliquer la Tora; ils y ont cherché une base aux nouvelles pratiques établies depuis Moïse. N'auraient-ils pas affaibli leur propre oeuvre en établissant une distinction bien nette entre les lois mosaïque et leurs propres institutions? Du reste aucun document ne nous permet d'alléguer que les Soferim connaissaient dejà ce chiffre de 613.

[2]) . . . pendant la période des Tannaïm, alors que les chefs religieux établissaient de nouvelles lois pour répondre à de nouveaux besoins, aucun docteur ne pouvait fixer le chiffre des prescriptions mosaïques, pour ne pas diminuer l'autorité des lois memes qu'ils fondaient sur la Tora.

תומו בבטוי „והלא שלש מאות מצוות עשה בתורה כיוצא בזה", הרי יש בזה עד נאמן לא רק בבחינת בן עזאי עצמו (כי יתכן שהוא מעולם לא היה מטפל במלאכה זו), רק על פרסום מספרים כאלה בזמנו. המספר במאמרו של בן עזאי נראה כלקוח מן המוכן. ואם נצרף לזה שבמשנתנו כבר אצורים קבוצים רבים של מצוות כמו אלו הם הנסקלים... הנחנקים;... הנשרפים... שלשים ושש כריתות וכו', הרי דעת בלאָך בטלה מעצמה. — האמת היא שמעולם לא נמנעו מלמנות את המצוות, והעובדה בעצמה מטפחת על החשד, שהטיל בלאָך בסופרים ותנאים, שלחזוק מצוותיהם הם שחדשו לצורך דורם, מוכרחים היו לטשטש את הגבולים שבין דברים המפורשים בתורה ובין תקנות, גזרות וסייגים שחדשו הם מדעתם. כי על כל פנים יש תעודות מקויימות במקורות התנאים שמנו קבוצות קבוצות של מצוות, ובזה הלא הגבילו לכל הפחות בבחינת הקבוצות האלה כל הצדפה רצונית בבחינת המניין.

הטעמתו של בלאָך לקויה היא גם מצד אחר. — אפשר אמנם להרחיב או לכווץ אותה ההגדרה שנתנו חז"ל למלת „סופרים" באמרם שנקראו כן, לפי שהיו סופרים כל האותיות שבתורה (קידוש' ל, א. י' שקל' רפ"ה, מח, ג), אבל על כל פנים עיקר מלאכתם היא לפרש את דברי הכתוב לכל פרטיו ומכל צדדיו, ופירוש דברי הכתוב והתפרטותם ליסודותיהם היותר דקים אינם מושפעים כלל ממניין המצוות. איסור מלאכה בשבת יתכן שתהיה אחת מתרי"ג מצות שבתורה וכולל ל"ט אבות מלאכות וכמה וכמה תולדות, ואם נוסיף לחלק את העניין לפרטי פרטיו היותר דקים אולי יעלה המספר אפילו עד תרי"ג, וכל הפרטים האלה צפונים וחבויים אפילו על צד האמת היותר יסודית במלות „לא תעשה כל מלאכה". וכבר הסברתי העניין הזה במקום אחר על ידי משל, אמנם להיותו שרש חשוב גם בחקירתנו הנוכחית אשוב אליו עוד הפעם.

נדמה נא בנפשנו שבין שרידי קדם היינו מוצאים פפירוס ישן נושן בלוי מזוקן ועליו צורה של ארמון מפואר. — צורה כזאת בודאי רבת העניין היא הן מצד עצמה, בהיותה מלאכת אומן, והן מצד היסטוריותה, בהיותה תעודה אוריגינלית מתקופות שעברו. — שני מומחים שונים יש להם עסק מיוחד בצורה עתיקה זו. האחד הוא המומחה לשאלות היסטיריות והשני הוא הצייר. — ההיסטוריון ישתדל להגביל את הזמן אשר אפשר לייחס אליו את הצורה על פי הבחנה דקה של אופן הכתיבה, של טשטוש הדיו, של מצב הפפירוס, של סגנון הציור, ועל פי השואה ארכיולוגית של תמונת הבניין המצוייר, ועוד אמצעים אחרים שעל פיהם אפשר להתקרב ברב או במעט אל פתרון השאלה הזאת. אחרי כן ינסה להגביל את הארץ, את המקום או אפילו את השר או המלך אשר בנה את הארמון, אשר צורתו נשמרה על הפפירוס. ובהצליחו להשלים גם את מלאכתו זאת באופן המתקבל על הלב, יכתוב על ספר את תוצאות חקירותיו, והפפירוס, כמובן, יטמן תיק בתוך תיק וינתן אל בית עקד הזכרונות, אל נכאת שרידי קדם לשמירה. — דומה לו במלאכתו גם הצייר. גם הוא יתבונן בשום לב אל הצורה הזאת. אמנם אופן השקפתו מושפע מכללי מקצוע שלו, כלומר מחכמת המדידה והציור. הוא מבקש בפפירוס חקים הנדסיים או

חקים אסתיטיים של יופי והתאמה. ואם יצליח חפצו לברר וללבן מנקודה זו את כל קוי הציור וכל שרטוטיו, הרי גם הוא עשה את שלו ומלא את החוב המוטל עליו מצד אומניתו. והפפירוס יבוא על מקומו בארגוז המוקדש לו בבית הנכאת של קדמוניות.

אמנם יתכן שגם מומחה שלישי ישים את הפפירוס הזה ליסוד מלאכתו, והוא הבנאי. — נניח נא איפוא שאיזו עיר או מדינה מצאה לנכון לבנות ארמון כזה ממש בסיגנון הרשום על הפפירוס לאיזה צורך ידוע של צרכי רבים, כמו ביבליותיקה, אוצר קדמוניות, בית מועצה, היכל למלאכת מחשבת, וכדומה מן הבניינים המרכזיים — הצורה נמסרת על יד הבנאי, ועליו להכין על פיה את הארמון המבוקש, מבלי נטות מן הסיגנון הרשום. מה יעשה הבנאי? — היתכן שגם הוא יצמצם את מלאכתו להוציא לפעולת ידים רק מה שנראה לעין מן השרטוטים והקוים, כמו שעשו חבריו: הצייר וההיסטוריון, שלא השגיחו על הציור רק עד כמה שמתגלה לעין הגשמי? — הלא אלפי פרטים יש ממסד ועד הטפחות, אשר בצורה הנראית לעין אין זכר להם, ומכל מקום מן הנמנע הוא שישמיטם האדריכל מן הבניין בעצמו. התמונה היא רק תמונה שטחית, תחת אשר הבניין הממשי משתרע לשלשה מרחקים. הצורה רומזת רק על החלקים הנראים לעין, תחת אשר הבניין הממשי יש לו כמה וכמה חלקים שאינם נראים כלל מבחוץ, או לכל הפחות אינם נראים למי שמביט רק על חיצוניותו של הבניין, כמו היסוד השקוע בתחתית הקרקע, אשר הוא תנאי מוכרח לקיומו של כל הבניין, ואין שום בנאי יכול לעשות מלאכתו בלי הכנת יסוד כזה, אף על פי שאין לו שום רמז על שטחו של הציור. כל החלקים הפנימיים מן הרצפה ועד התקרה, מלאכת עץ ואבן, מעשה חרש ומפתח, סדרי החדרים והתאים, המסדרונות והדלתות, ואפילו החלק הנראה לעינים אינו יכול להתקיים, אם הבנאי היה חפץ לנהוג בו מנהג אותם הדייקנים הקיצוניים, שאינם מביאים בחשבון רק מה שעיניהם רואות. — מה יעשה הבנאי, עם חלקי הציור שאינם מבוררים היטב לדקות הקוים? מה יעשה אם הפצים אינו ניכר היטב על הפפירוס, או אם הכותרת מטוש או אם הקו הרומז על העמוד נראה כנפסק באמצע? היבנה את העמוד באויר, או ישמיט את הכותרת?

מובן מאליו שהבנאי הוא אומן ממין אחר. עליו להביא אתו כללים קצובים ממקצוע חכמתו ולהשלים על פיהם את הציור אשר לפניו, במקום שזקוק לתשלום, ועליו להכנס בפרטי פרטיו של הציור ולהתעמק גם בחלקים היותר קטנים והיותר פעוטים. ומה שהוא דבר של מה בכך בעיני ההיסטוריון יתכן להיות ענין מרכזי וראוי להתבוננות יתרה בעיני הבנאי.

וכן הוא העניין גם עם בעלי ההלכה האמתיים, מן הראשונים שבהם, הסופרים, ועד הדורות היותר מאוחרים. לכלם תעודה אחת: לבנות — לתת לאותיות התורה אותו התוכן השלם והמיוסד שראוי ומוכשר להתגשם בדרכי החיים. ויחד עם זה מצווים ועומדים לא רק לדרוש דרשותיהם כהלכה, אבל גם להזהר מהשאיר פרצה בתוכן המצוות, כי התביעה המעשית להתאים את החיים אל אותיות התורה, דורשת הלכה שלמה וכלולה גם בבחינת פרטיה.

המשל שהשתמשתי בו, יש בו מעין הרכבת דברי המדרש (בר"ר רפ"א) שהתורה היא כלי אומנותו של הקב"ה, כמו הדיפתראות והפינקסאות שמשתמשים בהם חכמי הבנאים. במשל הזה נכלל מקצת מן הפתרון של החזיון המפליא, שהתלמוד מדגיש מצד אחד הכרחיותו של פשט הכתוב, כמו במאמרו „אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג, א) ומצד אחר ותרן הוא בדרשותיו והקישיו, ואין לך אות בתורה שאין לו מקום בהלכה או לכל הפחות באגדה. — החילוק שביניהם ובין חוקרי הפשט הקיצוניים הוא במקצת כהחילוק שראינו בין ההיסטוריון והבנאי. התורה היא ביד בעלי ההלכה לא רק חומר פילולוגי, ארכיולוגי או פיוטי, העומד ומחכה לפתרון אקאדימי כדרך כל שרידי קדם ותוצרות ספרותיות, אשר לכבוד עצמם בלבד הם נדרשים, ואשר די להם בהבנת אותו הפשט המרחף על פני שטחן של האותיות, — אמנם היא ספר החקים והמשפטים, אשר על פיהם צריך לסדר את כל דרכי החיים. החילוק שבין שתי ההשקפות האלה חילוק יסודי הוא: עד שהפשטן מביט על המקרא כעל דיוטגמא היסטורית, הוכרח בעל ההלכה להשתמש בו כעין כלי אומנות, כדי לבנות על פיו את סדרי החיים. היחס הוא קרוב ליחס הציור אל הבניין. מי אשר יתבונן בצורה בלי כוונה מעשית, די לו להבין יחס הקוים זה לזה על פי חקי ההנדסה וחכמת הציור. אמנם הבנאי אשר הוטל עליו להכין על פי הציור הזה בניין ממשי, אינו יכול להסתפק בפשטות הציור בלבד, ועליו לשום לב גם על דברים בלתי נראים ועל עניינים שאינם מוצאים ביטוי כלל בשרטוטים השטחיים. — ומעין מלאכה זו היא ממש מעשה בעלי המדרש ובעלי ההלכה. גם הם אינם יכולים להתכווץ ולהשאר אצל צורת הכתוב בלבד ולהכין בניינם רק מן הקוים והשרטוטים הנראים לעין בלי יסוד ובלי רצפה, בלי חקי בניין ובלי מעשה חרש וחושב.

ועכשיו הגענו אל הנקודה היותר מבריעה שבשאלתנו. איך התייחסו בעלי המדרש אל השאלה החשובה של ציון המקורות? האם חשבו באמת ובתמים שכל מלאכתם ההלכתית אינה אלא גילוי מצפוני הכתוב, וכל דרשה שהם דורשים מחוייבת המציאות היא מצד אותיות הכתוב בעצמם לכל מי שמבין לחדור בסוד כוונתם ואפי' הדרשות הרחוקות לפי הרגשתנו מתוכנו הפשוט של הכתוב או אולי שמו הבדל בין הפשט הגלוי, כלומר בין ההלכות המובלעות במובן המקרא בכח ראשון של ההגיון הישר והקשר המוכרח של סבה ומסובב, ובין אותן ההלכות שאין תולדתן מן המקרא בעצמו, רק באו להגן עליו במקום שהיה צורך לחיזוק כמו הגזירות והסייגים, או באו להשלימו על ידי הקבלות העתיקות או התקנות השונות שנתקנו בכל דור?

הוכוחים הרבים שבין בעלי התלמוד מעידים שהקפידו מאד להבדיל בין מקור למקור, וביחוד הפרישו בין דברי תורה לדברי סופרים. וכמה פעמים אנו מוצאים משא ומתן בדבר מוצא איזו הלכה, וכאשר נתרופפה ההחלטה, שהעניין מונח בפשט הכתוב, אם על צד המופת ההגיוני, או מחמת איזה ניגוד מצד הקבלה או מצד ההשואה עם הלכות אחרות, הרי הסוגיה מסיימת בבטוי: „אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא".

כמה וכמה סוגיות מוכיחות, שחכמי התלמוד לא היו מתאמצים להכנים הלכותיהם אל תוך לשון הכתוב לעשותן על ידי כך לדברים של תורה. עי' למשל הסוגיה (מ"ק כ, א) מניין לאבלות שבעה. — מה נקל היה להכנים הלכה זו במקרא (בראש' נ, י) ויעש לאביו אבל שבעת ימים, בלי שום דוחק פילולוגי, אילו היתה שאיפה כזו שוררת אצל בעלי ההלכה. ובאמת אנו מוצאים אצל הקראי אליה בשייצי בספרו אדרת אליהו (ד' אודססא צד קע, ד. פ"ב מדיני אבלות) שמתפלא על חכמי התלמוד בעניין זה וכותב: „ולא ידעתי טעם למאמר ב"ה (בעלי הקבלה) שאמרו שאין אבלות מן התורה אלא יום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה אבל שאר השבעה אינו מדברי תורה אף על פי שכתוב ויעש לאביו אבל שבעת ימים, ומשה רבינו תקן לישראל שבעת ימי אבלות, כי אחרי שמסכימים בשבעה, למה לא יוציאוהו ממאמר ויעש לאביו אבל שבעת ימים?"

ויש להעיר עוד שבעלי התלמוד לא הוצרכו לכך אפילו מפאת ההלכה המעשית, כי אותו התוקף הדרוש להלכותיהם הם, השיגו גם אם הודו שאינם מן התורה, וכבר הוקבע במשנה (סנהד' פ"יא ג) חומר בדברי סופרים מבדברי תורה וכו'. מזה מתבאר גם שלא נמנעו מלעשות הבדלים דקים בין מקור למקור: הלכה למשה מסיני, דברי נביאים או דברי קבלה, מנהגים, תקנות, גזרות, סייגים וכו' לכל אחד מהם פנו מדור בפני עצמו. — ואם אמנם אין לכחד שבעלי התלמוד אהבו מאד להסמיך דבריהם אל לשון המקרא, אבל הם אמרו והם אמרו: מצד אחד חביב עליהם כל חוט ואפילו הדק שבדקים המקשר את ההלכה אל לשון הכתוב, ומצד אחר מודים הם, שהמקרא אין לו בדרשות כאלה שום ערך של מקור, ומשמש רק כעין מליצה להדגשת הרעיון הנדרש או לזכרון בעלמא. הדורש התלמודי קנה לו חירות הדרישה הרמזית והנפרזה על ידי שויתר על השקעת חידושו לתוך גופו של הכתוב, כלומר על ידי שאינו תובע מן הכתוב שיעזוב את פשטותו ויתמכר לדבר הנסמך אליו בכח איזו דרשה. בעל ההלכה דומה בזה לבעל האגדה שבמקום שאינו דורש דרשה אמתית, מסתפק במועט הוא ודי לו בהסמכה כל שהיא — באסמכתא — מבלי לפגוע בפנימיותו של הכתוב עצמו, והוא נסמך אל הכתוב כהשען איש אל החומה כדי לבצר את מעמדו, והחומה בעצמה אינה נשתנית במאומה על ידי כך. היחס הזה מחליש אמנם במדה ידועה את כחו של הדבר הנדרש, במנעו ממנו אותו האישור הדוגמטי, אשר הכתוב בעצמו מאציל על כל הדברים המיוסדים עליו על צד תוכנו האמתי. אבל מצד אחר מתברך המדרש בשפע רב ונעשה למעיין שאינו פוסק, כי כח בידו להסמיך אל הכתוב כמה לימודים והוראות על צד הרמז. ואף שאין בכח רמזים כאלה לעשות את הדבר הנסמך לדבר של תורה, בכל זאת קובעים לו מקום חשוב בחיי הדת, כפי שבארתי במקום אחר.[1]

[1]) עי' ספרי: אסמכתא, פרק ממבוא מדרש ההלכה, ברסלוי תרפ"ד.

מכל האמור נראה, שאין שום יסוד להטעמתו של בלאָך. — אפילו אם נניח שהסופרים היו מונים לא רק את האותיות אלא אפילו את מצוות התורה, לא היו מסיגים בזה את גבול הדרשנים במאומה. והראיה היותר מכריחה היא, שאפילו אחר שנתפרסם המניין, מתפתח מדרש ההלכה לתומו, ואין שום מעצור מורגש בדרכיו. ועוד נראה להלן שמספר תרי"ג מתחילה לא הוכן לכך, שיגביל בבחינת מה את התפתחותה של ההלכה ומעולם לא נזקקו לה בעלי התלמוד בוויכוחיהם ההלכתיים. ומזה מובן שאין למניין המצוות מצד עצמו שום סימן כרונולוגי, ואין שום טענה מדעית על המקדימים את מספר תרי"ג לדורות שלפני ר' שמלאי. ואדרבה הענין הוא להפך: המאחרים את המספר, עליהם להביא ראיה.

ויש מאמרים בתלמוד המשתמשים במניין תרי"ג כבדבר מוסכם ומקובל, כמו מאמרו של ר' אלעזר (יבמ' מז, ב) על לשון הברייתא (שם) „ואין מרבים עליו ואין מדקדקין עליו": מאי קראה, דכתיב, ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה; אמרה לה אסיר לן תחום שבת, „באשר תלכי אלך"; אסיר לן ייחוד, „באשר תליני אלין"; מפקדינן שש מאות וי"ג מצוות, „עמך עמי". — פה משמש מספר תרי"ג כעין מליצה לתוכן כל התורה. וביותר נראה פרסום העניין בסוגיית נדרים (כה, א) על לשון הברייתא: „וכן מצינו במשה רבינו כשהשביע את ישראל בערבות מואב, אמר להם הוו יודעים שלא על דעתכם אני משביע אתכם, אלא על דעתי ועל דעת המקום" . . . ולשבע יתהון דמקיימיתו מצוות? משמע מצוות המלך. ולשבע יתהון דמקיימיתון כל מצוות? משמע מצות ציצית, דאמר מר שקולה מצות ציצית כנגד כל מצוות שבתורה. ולשבע יתהון דמקיימיתון תירה? משמע תורה אחת. ולשבע יתהון דמקיימיתון תורות? משמע תורת מנחה תורת חטאת תורת אשם. ולשבע יתהון דמקיימיתון תורות ומצוות? תורות משמע תורת המנחה, מצות משמע מצות המלך. ולשבע יתהון דמקיימיתון תורה כולה? תורה כולה משמע עבודת אלילים, דתניא חמורה עבודת אלילים, שכל הכופר בה כאילו מודה בתורה כולה. ולשבע יתהון דמקיימיתון עבודת אלילים ותורה כולה? אי נמי שש מאות ושלש עשרה מצוות? אלא משה רבינו מילתא דלא טריחא נקט. — בסוגיה זו נראה ביותר התאמצות בעלי התלמוד למצוא את הביטוי היותר מספיק לכלול תכן כל התורה, ביטוי שאינו נותן מקום לשום מכשול של גנבת או העלמת דעת, והביטוי הזה מצאו במספר תרי"ג. ובכן אין ספק שהמספר הזה היה בזמן התלמוד כל כך ברור וידוע, עד שלא היה נותן מקום לשום מחשבה זרה וסתר פנים.

כלפי המאמרים שהזכרנו קשה להעלות על הלב, שר' שמלאי המציא את מספר תרי"ג. ויש לצרף לזה עוד מאמר אגדי אחד (שבת פז, א) שבר (משה) את הלוחות מאי דריש? אמר, ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה (שמות יב, מג) כל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן (בלוחות) וכל ישראל מומרין, עאכ"ו. ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו, שנ' (שם לד, א) אשר שברת, ואמר ר"ל, יישר כחך ששברת. — מן המאמר הזה היה נראה לכאורה, שהאגדה בדבר הקו"ח מאוחרה למאמרו

של ר״ל וממנו היתה מושפעת. אבל אישור מצשה משה בעניין שבירת הלוחות נמצא בירוש׳ (תענ׳ פ״ד ה״ה) כקבלה בפי התנא ר׳ ישמעאל ובנוסח קצת נוטה אבל גם יותר שלם מכפי שהוא אצלנו בבבלי: תני ר׳ ישמעאל, הקב״ה אמר לו שישברם, שנ׳ ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת, אמר לו, יפה עשית ששברת; וגם שם באה מקודם האגדה, שמשה דרש קו״ח. ובכן אין ספק שגם פה אגדה עתיקה לפנינו[1].

מספר תרי״ג בא גם במדרשים כמליצה קבועה בלי הזכרת שם ר׳ שמלאי או שם אחר. בשמו״ר (פ״לב, א) מובאה מחלוקת במובן לשון הכתוב „חרות על הלוחות״: מהו חרות? ר׳ יהודה ור׳ נחמיה, ר״י אומר חרות מן הגליות, ור׳ נחמיה או׳ חרות ממלאך המות. אחרי כן בא בסתם כעין המשך למאמר זה: בשעה שאמרו ישראל כל אשר דבר ה׳ נעשה ונשמע, אמר הקב״ה אדה״ר צויתי אותו מצוה אחת, כדי שיקיימנה והשויתיו למה״ש . . . אלו שהן עושין ומקיימין תרי״ג מצוות חוץ מן הכללים ומן הפרטים ומן הדקדוקים אינו דין שהן חיין וקיימין לעולם. — המאמר הסתמי נראה כהמשך לדבריו של ר׳ נחמיה וקרוב הדבר שהוא גם בעל המאמר הזה. אם השערה זו נכונה והנוסח נכון, היה נראה, שר׳ נחמיה כבר השתמש במבטא תרי״ג.

(בר״ר פ״כד. ה) א״ר יודה, ראוי היה אדה״ר שתנתן תורה על ידו וכו׳ אמר הקב״ה, יציר כפיי ואיני נותן לו? חזר ואמר, שש מצוות צויתיו ולא עמד בהן, ואיך אתן לו תרי״ג מצוות? — פה הכוונה על ר׳ יהודה בר׳ סימון כנראה מאיזה כ״י וגם ממקומות מקבילים.

ועתה נשוב ללשונו של בה״ג. — בכי״ר לא נזכר שמו של ר׳ שמלאי כלל, אמנם בד״וו נזכר. אבל מכל האמור נראה שהנוסח הנכון שמור לנו בכי״ר, בהיות מן הנמנע להחזיק את ר׳ שמלאי לממציא המספר, כי כבר היה העניין ידוע ומפורסם מקודם לכן, ובעלי התלמוד והמדרש משתמשים בו תמיד מבלי להזכיר בעלותו של ר׳ שמלאי. ומלבד זאת אפשר להכיר עוד בד״וו מעשה ידי המעתיק מן הנוסח עצמו. המעתיק מביא מאמרו של ר׳ שמלאי באותה הצורה, אשר בה מתחלק כל הסכום לשני סוגים גדולים: שלש מאות וששים וחמש מצוות לא תעשה ומאתים וארבעים ושמונה מצוות עשה. — על החלוקה הזאת עוד עלינו לדבר בפרטות בפרק הבא. אמנם מה שברור תכף בהשקפה ראשונה, הוא, שבעל הלכות גדולות לא חלק את מניין המצוות לשני סוגים: לעשין ולאוין גרידא, כי השלים המספר בששים וחמש פרשיות ציבור, וכן ערבב במקצת גם את סוגי הלאוין. ואף ששערי הביאורים לא ננעלו ואפשר לחלק את הפרשיות גם כן לעשין ולאוין בו באופן שגם חלק העשין וגם חלק הלאוין

---

[1]) מצד אחר צריך להעיר שבירוש׳ לא נזכר מספר תרי״ג אלא „התורה שכל המצוות כלולות בה״. אמנם בלשון זו רומזת ה„תורה״ בהכרח על עשרת הדברות (וע׳ מפרשי הירוש׳), ואם „כל המצוות כלולות בה״, הרי בזה כבר מצא ביטוי אותו הרעיון שנתהווה לרגלי הפולמוס בדבר המצוות שאחר עשרת הדברות, וכפי שנבאר עוד. וקרוב מאד שרעיון זה מאוחר הוא למניין תרי״ג.

יבוא על חשבונו, אמנם בנוסח בה"ג אין שום יסוד לחלוקה כזו, כי הוא מסדר בפירוש פרטי חשבונו והם:

א) שבעים ואחת עבירות שבמיתה וביניהן גם שתי מצוות עשה, פסח ומילה.

ב) מאתים ושבעים ושבעה לאוין במלקות.

ג) מאתים מצוות עשה.

ד) ששים וחמש פרשיות ציבור.

וכדי שלא לטעות בסדר חשבונו הוא חוזר ומסכם עוד הפעם את פרטי הלאוין קודם שמתחיל במצוות קום עשה: „הרי מאתים ושבעים ושבעה לווין ושבעים ואחת עבירות שבתורה, הרי אלו שלש מאות וארבעים ושמונה". — ובכן נראה שמכאן ואילך אין כוונתו למנות לאיין רק עניינים אחרים: עשין ופרשיות. בסוף העשין הוא עוד הפעם עושה חשבון ומסכם: „הרי אילו מאתים מצוות קום עשה, שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר". וכן הוא עושה בסוף הפרשיות: „הרי אלו ששים וחמש פרשיות". ובסוף סיכום ראשי הסוגים הוא חוזר ומסכם: „הרי כאן שש מאות ושלש עשרה מצוות וכו'". — אין אנו מרגישים בחשבון זה חסרון איזה אבר, ואין לנו שום זכות להכנים לתוך בה"ג חשבונות אחרים וחלוקות שאינן מתאימות לתכניתו של בה"ג. ובכן ברור הוא, שתכנית זו אינה מתחשבת כלל עם החלוקה של שס"ה לאוין ורמ"ח עשין, ומי שנדחק להכניסה לתוך בה"ג, מצרף יסוד זר אל שיטתו המפורשה, יסוד המתיחס לבה"ג לא רק כתוספת בלבד, רק כדבר המטשטש את הצורה המקורית.

עד כמה שקיצור לשונו של בה"ג נותן לנו יד לחדור אל תוך שיטת חלוקתו, יש להבחין ביחוד שני יסודות: א) סידור המצוות לפי עונשן ושכרן, ב) סידור המצוות לפי המחוייבים בהן. — בבחינת היסוד הראשון אנו רואים אצל בה"ג סדר מדוייק ומוכרח של קבוצות ערוכות לפי מדרגת חומר ענשן, כל החמור מחברו קודם לו בסדר; ואחר סיום כל המצוות שאיזה עונש ידוע מפורש אצלן בכתוב או על צד ההיקש, הוא מונה והולך את המצוות שאין עונש מפורש אצלן. אל חלוקה זו מתאים היטב, שבה"ג מונה פסח ומילה בסוג העונשין ואינו מקפיד על היותם מצוות עשה, תחת אשר כל שאר מצוות שבסוג זה הם מצוות לא תעשה, כי לא בעשה ולא בלא תעשה תלוי הדבר, רק בעונש. מפינת השקפה זו מדוייק גם הלשון בכי"ר בסיום כל סוגי העונשין: „הרי מאתים ושבעים ושבעה לווין, ושבעים ואחת עברות שבתורה, הרי אלו שלש מאות וארבעים ושמונה". הדיוק נראה לעין, בסוג רע"ז ל"ת אין אף מצות עשה אחת, ולכן יכול להשתמש במלת „לווין", אמנם בסוגים של עונש מיתה נתערבו שתי מצוות עשה (פסח ומילה) ולכן משנה בטוי „לווין" בבטוי „עברות", כי מושג עברה יתכן גם אצל מצות עשה, אמנם בסכום כל העונשים הוא כותב רק המספר בלבד: „הרי אלו שלש מאות וארבעים ושמונה" ותו לא. — אין ספק שמלות „מצות לא תעשה" שבד"וו אחר המספר הנ"ל תוספת המעתיק הן ואין לגרסן.

ועתה נבין יותר גם הסיום שאחר מצוות „קום עשה": „הרי אילו מאתים מצוות קום עשה שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר". מליצה זו

מבלטת היטב את ההדרגה בשלשלת הפעולות המיוחסות להמצוות, מקודם נסדרו הצונשים עד הקל שבהם, ואחר כך המצוות שאין אצלן עונש מפורש בכתוב, רק שכר. — כמובן לא היה ביד מוני המצוות לסדר את מ"ע גם כן לפי איזו שלשלת של שכר, כי לחלוקה כזו אין יסוד נכון במקרא. אצל כבוד אב ואם מפורש (דבר' ה, טז) למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, וזה מתבאר בברייתא אחת (קדוש' מ, א) שזה אחד מן הדברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ולפי מאמרו של ר' אבין (ירוש' שם פ"א ה"ז) יש לדרוש מכאן קו"ח על שאר כל המצוות: ומה אם דבר שהוא כפריעת חוב כתוב בו למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, דבר שיש בו חסרון כיס וכו' לא כל שכן. — אצל שלוח הקן מפורש גם כן (שם כב, ז) למען ייטב לך והארכת ימים. — במעשה הצדקה נאמר (שם יד, כט) למען יברכך ה' וכן (שם יד, כט). — יותר שופעות ההבטחות בעניין קיום המצוות בכלל, כמו דבר' ד, מ. ה, כו—ל. ו, ב—ג. כד. י, יג ועוד. — אבל בכל הייעודים האלה אין בהם כדי להכנים את סוג מצוות קום עשה במשטר מוגבל של מתן שכר, ומזה מובן קצור לשונו של בה"ג אצל סוג זה לעומת סדור הפרטים שאצל הצונשים.

גם פה צריך להעיר על שגיאת המעתיק במהדורא שבד"וו שהשמיט אחר סוג מצוות עשה מלות: „שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר" ונשחת מתוך כך גם סגנון הלשון ודי להציג שתי הלשונות זו מול זו:

כי"ר	ד"וו
הרי אילו מאתים מצוות קום עשה שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר.	הרי אילו מאתים וארבעים ושמונה מצות על כל אחת ואחת קום עשה.[1]

ברור הדבר שהמעתיק לא הרגיש על נכונה ביסוד סדורו של בה"ג שכל עיקרו נתיסד על רעיון עונש ושכר, וחשב לתקן הלשון בהשמטת עניין השכר אצל מצוות קום עשה. וגם אין מן הנמנע שהמעתיק היתה לו כוונה ידועה בהשמטתו, כדי להרחיק רעיון של שלא לשמה ושל „עבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס", ורעיון זה הביאהו לידי השמטות אחרות גם כן ולידי קלקול כל הנוסח המקורי.

סקירה שטחית על ההקדמה האגדית שלפני מניין המצוות מראה לנו שבאן ההפרש שבין כי"ר ובין ד"וו הוא היותר מופלג, ואפשר לומר ששתי הקדמות שונות הן. זרות עניין זה בולטת ביותר אם נשוה את גוף מניין המצוות אל החלק האגדי שבהקדמה. בגוף מניין המצוות הנטיות מעטות הן וקלות בערך, ואין כאן מקום ספק שכי"ר וד"וו טפוס אחד ומהדורא אחת הן. לא כן בהקדמה האגדית. כאן אי אפשר להחשיב את הנוסחאות כהעתקות מטופס אחד, אף שאין להכחיש מכל וכל, שאיזה מין קורבה והתיחסות יש ביניהם. — החילוק היותר מופלג שבין שתי ההקדמות הוא, שכל המאמרים המדברים משכר ועונש בענין התורה נשמטו בד"וו. ומאמרים כאלה ממלאים רובה של ההקדמה בכי"ר. וכדי להקל על

[1]) בנוגע לשתי מהדורות של בה"ג כבר רמזתי על מפעלו של גינצבורג ואגרת בקורת של ש' ז' ח' ה'. ויט להשלים הענין בהערותיו של אלכסנדר מארכס .ZfHB חלק י"ג שכתב על Geonica של גינצבורג. ההערות האלה אינן מצומצמות על הספר המבוקר בלבד, אבל מביאות הרבה פרטים חשובים בענין זה.

ההשואה נקרים, שההקדמה שלפני מניין המצוות בכי"ר מתחלקת לשני פרקים, הפרק הראשון מתחיל בלשון הכתוב (משלי ח, כב) ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז, ובאותו הכתוב עצמו מתחיל גם החלק השני (צד 8). החלק הראשון הוא המדבר משכר ועונש תכף מצד השני (צד 4) ואילך בלי הפסק עד התחלת החלק השני. ההתחלה היא מן המאמר „וכשבקש הקב"ה לברוא את העולם היה מביט בה ובורא", כי בו קשור האיום „וכשברא הקב"ה כל מעשה בראשית, אמר להן, לא בראתי אתכם אלא כדי שיקבלו ישראל את התורה. אם מקבלין אותה מוטב ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו" . . . „וכשעמדו ישראל על הר סיני נתבסם העולם". אח"כ מדבר בגדולתו ושבחו של משה וג"כ במה שזכה ע"י צדקתו, „בזכות שלש זכה לשלש", וכן במה שזכו ישראל על ידי שקבלו את התורה, „וכיון שענו נעשה ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכים וביד כל אחד ואחד שני כתרים . . . והיו המלאכים חוגרים אותן זינן . . . והיו מלאבי השרת מרדין אותן . . . וכיון שעשו ישראל מעשה העגל איבדו נעשה . . . ואע"פ שבטלו נעשה ואיבדו את הכתרים, עתיד הקב"ה להחזירן להם". — וזהי כמעט כעין הקדמה לענין שכר תורה ומצוה בכלל, וכל מה שבא אחרי כן, אינו מדבר אלא מזה. ונפלא הדבר שכאן מובאים רק המאמרים המדברים משכר ולא מעונש: „ואין מתן שכרה של תורה בעוה"ז אלא לעוה"ב" . . . „אם מבקש אתה ללמוד שכרן של מצוות בוא ולמוד מבשר ודם" . . . ללמדך שאין קץ למתן שכרה של תורה" . . . „כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין" וכו' וכו' עד סוף כל החלק. ואין ספק שגם בזה יש איזו כוונה, אולי כדי להיות לשווי משקל כלפי שבע העונשים החמורים, שנמנו אחרי כן.

סוף דבר, רעיון שכר ועונש הוא השולט בכל סדר המצוות של בה"ג, ומעתיק מהדורת ד"וו התאמץ לטשטש את הרעיון המקורי הזה ושינה את פני כל ההקדמה: את החלק הראשון השמיט כמעט לגמרי והתחיל תכף בחלק השני. וגם פה שנה במקצת את הסדר בהציגו ברכות התורה בראש ההקדמה, תחת אשר מקומן הנכון והמקורי הוא לפני מניין המצוות, כמ"ש בכי"ר, וכמו שנבאר עוד בפרטות.

אפשר אמנם לשאול, הבאמת מוכרח הוא, שכי"ר יותר מקורי הוא מד"וו, אולי מאוחר הוא לו ואולי מאוחרת היא גם הבלטת הרעיון של שכר ועונש?

השערה כזו אין לה על מה להשען. — רעיון שכר ועונש מתוח כחוט מקיף על פני כל מניין המצוות של בה"ג, ואינו מצטמצם על בטויים ומאמרי אגדה בלבד. סדור המצוות כפי מדרגת העונשין, הוא העד הראשון לזה. העד השני אפשר לראות במה שפרשיות צבור נבדלו לסוג בפני עצמו. ההלכות שנכללו בפרשיות צבור מוטלות על הצבור בתור צבור; ואם אמנם יתכן שגם הצבור יקבל ענשו, אם אינו מתנהג כשורה, וכמה תוכחות קשות נאמרו מפי הנביאים על מלכים ושרים סוררים ועל העם כלו. אמנם ענשי הצבור הם ממין אחר לגמרי ואין להשוותם אל העונשים המוטלים על היחיד, שהוגבלו בתורה ובקבלה ונמסרו לבי"ד באופן מן האופנים, או לדעת הקהל וכדומה. — בהלכות צבור נמנו

פרשיות שלמות בלי הבדל בין עשה או לאו יחידי, וגם על צד האמת אין חילוק מורגש אצלן כבמצוות המוטלות על היחיד, בהיות שכל עניין עונשין אין לו שייכות בהן. ומובן גם שבסיום פרשיות צבור אין שום מליצה המורה על שכר ועונש כמו בסוגים הקודמים.

וחוץ מזה יש לנו עוד עד שלישי על יסוד שכר ועונש שבסדר המצוות לבה״ג, והוא הסיום הפיוטי שכבר דברנו עליו בקשור עם הפיוט „אז שש מאות״. הפיוט הזה בא אצל בה״ג ב„פרוזא״, כלומר פה עדיין יש לסיום מניין המצוות שחשבנו אותו בפרק הקודם למליצה שאולה מן הפיוט הנודע „אז שש מאות״ מובן לפי פשוטו, מובן פרוזאי. — ליתר ביאור נציג פה עוד הפעם לשונו של בה״ג:

„הרי כאן שש מאות ושלש עשרה מצוות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני, פירוש עונשן ומתן שכרן, אמרות טהורות מזוקקות שבעתים ונדרשות בשלש עשרה מדות״.

ממש אותם הדברים נשנים אצל בה״ג שלש פעמים: פעמים בהקדמתו (צד 9 וצד 15), ועוד פעם שלישית צד 634.

בתמונה פרוזאית זו יש עדיין לכל מלה מובנה הפשוט והמוכרח מתוך השיטה עצמה. עד „פירוש ענשן ומתן שכרן״ אין הדברים זקוקים לשום ביאור, כי אין בהם רק המספר הפשוט והביאור שהן מצוות מפורשות בניגוד לאותן „הנדרשות בשלש עשרה מדות״.

פירוש עונשן ומתן שכרן — זוהי הנקודה היותר מכריעה, בהיות שסדר המצוות של בה״ג מתייחד בזה לגבי כל הבאים אחריו, שמתחיל בעונשין ומסיים במתן שכר. ואדרבה מכאן אפשר להוכיח, שנוסח בה״ג קודם להפיוט „אז שש מאות״, כי איזה מובן ניחם להבלטת עונשין ומתן שכר אצל האזהרות שבידינו שכל עיקרן לא באו רק למנות ולספור בלי שום פניה אחרת. וכן אנו רואים מזה שבה״ג נגרר אחר טפוס קדמון של מניין המצוות. — הפרינציפיון לסדר המצוות על פי עונש ושכר לא התנחל על בעלי האזהרות שבידינו. ואפילו רס״ג שנמשך בסיכום הקבוצים אחר בה״ג ומונה מאתים מצוות עשה, מאתים ושבעים ושבעה לא תעשה, שבעים ואחד מומתים, ששים וחמש פרשיות, מהפך הסדר: מתחיל במצוות עשה ומסיים בפרשיות, ובין שני סוגים אלה הוא מכנים את העונשין וג״כ בסדר מהופך, מתחיל בל״ת ומסיים במומתין. — קרוב הדבר שבעלי האזהרות היה להם בזה איזה טעם כמוס לטשטש בכל האפשר את היסוד המקורי של עונש ושכר, ואין מן הנמנע שעל חשבון טעם זה יש לזקוף גם את השינויים שבמהדורת ד״וו. אמנם הפיוט „אז שש מאות״ שמר ככל פיוט וככל נוסח תפלה את לשונו וצורתו המקורית, ובכן נשארו בו גם המלות „פירוש עונשן ומתן שכרן״, שנראו בעיני האחרונים כמליצה בעלמא. אבל על צד האמת הן מצבת זכרון להנוסח היותר עתיק של מניין המצוות, שכל עיקרו נוסד על ההדרגה לפי העונשין והשכר, כמו שבארנו.

ופה מקום אתי לשוב עוד הפעם אל האזהרות ולנגוע במובנה של המלה. מלת אזהרות לא נתבארה עד עתה באופן מספיק. להחליט

בפשיטות ש„אזהרות" אינן הרבוי מן „אזהרה" אינו מיוסד כל צרכו. קשה מאד לקיים הסברה, שכל השם לא נתחדש רק על פי התחלת הפיוט של „אזהרת ראשית", כי דוקא הפיוט הזה אינו בכלל האזהרות האמתיות, וגם הגימטריא של מלת „אזהרת" אין בה כדי לתת יסוד לכנוי סוג זה של פיוטים. והפלא שבכל הפיוט של „אזהרת ראשית" לא נזכר אף פעם אחת סכום כל המצוות, רק החלוקה על רמ"ח איברים ושס"ה ימות החמה. וחלוקה זו אינה כל כך עתיקה, כפי שנבאר עוד.

אמנם כל העניין הזה מתיישב בפשיטות, אם נשים לב אל עדותו של בה"ג, שמתחיל בעונשין ומבליט ביותר דוקא את חלק האזהרות. — ואם נשים עין אל השורות הראשונות של אזהרת „אתה הנחלת" נראה עוד ברור עד כמה הבליטו הקדמונים את רעיון ה„אזהרות" דוקא במובנן המלאכותית, כלומר במובן עונשין ולאווין:

אתה הנחלת תורה לעמך וכאב את בן אותם ייסרת
בימינך כתבת דברות חיים ובאצבעותיך חקקת תוכחות
מוסר גודל עונשין ואזהרות הרבה מצוות
עשה ומצוות לא תעשה.

ולפי זה נתהוו האזהרות מן ה„אזהרה" התלמודית, המורה על לאו או עברה שעונשה אמור, כמו: אין עונשין אלא אם כן מזהירין, עונש שמענו, אזהרה מניין, וכדומה. עי' כל העניין מפתח התלמוד בערכו.

בסיום העניין עלינו להעיר עוד על סוף הדברים: „אמרות טהורות מזוקקות שבעתים ונדרשות בשלש עשרה מדות", שנראות במקצת כציטט מן „אז שש מאות". אמנם גם זה אינו מוכרח. הפסוק שבתהלים (יב, ז) כבר נעשה אצל בעלי המדרש לביטוי קיים על התורה, וכמאמר ריב"ל (תנח' תצא ט) עה"כ והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם, יזכר להם מה שעשו בתורה, דכתיב בה מזוקק שבעתים. וע"ע פסיקתא רבתי (הוצ' פרידמן נא, ב) „ועל ששרפו תורתך שכתוב בה מזוקק שבעתים". ואולם לבה"ג היה גם טעם פרטי להזכיר את הפסוק הזה, כי אליו נסמך הרעיון שמלבד פשוטו של הכתוב יש עוד לדרשו בכמה אופנים על פי המדות שהתורה נדרשת בהן, וכמאמר ר' ינאי (ירוש' סנהד' פ"ד ה"ב) אילו ניתנה התורה חתוכה, לא היה לרגל עמידה וכו' אמר (משה) לפניו רבש"ע הודיעני היאך היא ההלכה? א"ל אחרי רבים להטות וכו', כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור מנין ודגלו, וכן הוא אומר, אמרות ה' אמרות טהורות וכו' מזוקק שבעתים (ע"ע שו"ט יב אות ד). ועיקר זה של דרישת התורה בפנים שונות, עיקר גדול הוא ואינו מוצא סיפוקו (לכל הפחות בבחינת ההלכה) רק באמצעות שלש עשרה מדות. ומזה יובן בפשיטות לשון בה"ג, ויותר מדוייק לפי העניין כלשון הפיוט, וזה מובן היטב מתוך ההבדל הטבעי שבין פרוזא ובין שיר.

פרק שלישי

בקורת על מנין המצוות העתיק. הרמב״ם ושרשיו.

מן האמור עד כאן נתברר לנו שמניין תרי״ג מניין קדום הוא ואינו נובע מאיזו התאמצות להתאים ולכוון את מספר המצוות לאיזה מספר אחר, הכלול במקרא באופן מן אפני הגימטריא וכדומה; ואדרבה בעלי האגדה נדחקים למצוא סעד במקרא למניין תרי״ג, ולא עלתה בידם אפי׳ רמז אחד או גימטריא אחת שעולה בשוה עם המספר הזה, ובכל זאת לא נסו לשנות את המספר עצמו. ואפילו מבקר כרמב״ן שחשב לרגע שאפשר להטיל ספק במספר הזה וכתב (בהשגותיו על שרש ראשון) „ואולי נאמר שזו המימרא של ר׳ שמלאי אינה דברי הכל ויש בה מחלוקת, אלא ר׳ שמלאי מנה המצוות לפי דעתו לפי סברתו ומצאן במספר הזה וי״ד בהן הדרשה הזו״ חזר מדעתו ובא לידי מסקנה (שם) „ומפני התפשטות החשבון הזה שם ובכל מקום, נאמר שהוא מסור בידם מפי משה בסיני״. במסקנה זו יש אמנם קצת הפלגה, כי באמת לא נמצא בשום מקום רמז לתרי״ג שהוא הלכה למשה מסיני, אבל על כל פנים נכונה היא השערתו של הרמב״ן, שהמנין עתיק הוא ואין ליחסו לאיש פרטי.

קושייתו העקרית אמנם במקומה עומדת — איך לא חשו התנאים והאמוראים למספר העתיק הזה במשאם ומתנם בבחינת כמה וכמה הלכות אם הן מן התורה או מדרבנן? ואף כי לא כל הסוגיות שהביא, שוות מנקודת השקפה זו, ואפשר לסלק מביניהן את סוג הפלוגתות הנוגעות שאלת רשות וחובה, שתופסות מקום חשוב בין ראיותיו של הרמב״ן, כמו מחלוקת ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבה בקנוי סוטה, בעבודת עבד כנעני ובטומאת קרובים בכהנים, שלר׳ ישמעאל אינן אלא רשות ולר״ע הן חובה. וכן גאולת ממכר אחיו חושב ר׳ ישמעאל לרשות ור׳ אליעזר למצוה. ובגואל הדם אם מצווה הוא להמית את הרוצח שיצא מעיר מקלטו או רק מורשה בלבד, מחלוקת ר׳ יוסי הגלילי ור״ע. וכן המחלוקת של הבדלת סימן אחד בחטאת העוף, דלרבנן „לא יבדיל״ מורה על לאו ולר׳ אלעזר בר׳ שמעון מאי „לא יבדיל״ אין צריך להבדיל. — כל סוג זה של רשות וחובה אינו תמוה כל כך, כי סוף כל סוף יתכן, שאף דברים שברשות נכללים במניין המצוות. ואם התורה נותנת רשות לעשות דבר מה, הרי בהכרח יש צורך ויש ממש בנתינת רשות כזאת. וכי אפשר היה למשל לפטור את גואל הדם מדין רוצח, אם הרג את הגולה שיצא מעיר מקלטו, אילו לא היה הכתוב אומר „גואל הדם ימית את הרוצח״? ואם כן הוא הדבר, שגם המקראות המרשות לעשות דבר מה, נחוצות הן לסדור חיי היהודי

והגבלת יסודי ההלכה, איך לא יובא תוכן מקראות כאלה בחשבון? והלא צורך נמרץ יש בהן ואי אפשר להשמיטן. — ואם המטבע שטבעו מוני המצוות (ביחוד אלה שמן הרמב"ם ואילך) לחלק את תוכן כל התורה לעשין ולאוין אינו מוכשר לפנות מקום לדברים שברשות, כלומר לדברים שהתורה צותה להתיר ולעשות דרך רשות, הלא עליהם ליתן את הדין, כי ברור הוא שהמטבע שטבעו בלתי מספיק לשמש מסגרת לתוכנה ההלכתי של התורה. כי לא יתכן בשום אופן להשמיט מתוכן התורה את ההיתר שכהן הדיוט יוכל לטמא לקרוביו, או שגואל הדם ימית את הרוצח וכדומה, בפרט שהם עניינים שיש להם חשיבות לא רק מצד עצמם, אבל גם מצד תוצאותיהם. אם גואל הדם ימית למשל את הרוצח בלי רשות הכתוב, הלא בר קטלא הוא ועל הב"ד לתבוע את דם הנרצח. — במלה אחת, כל חבור המיועד לתת דין וחשבון מתוכן כל התורה עד כמה שהוא נוגע לחומר ההלכה, צריך להיות נוסד על סיסטמה המוכשרה לכך.

אמנם ישנן באמת גם מחלוקות כאלה אשר בהכרח גם מניין המצוות מושפע מהן, והרמב"ן נוגע במקצתן בהשגותיו על שרש ראשון. ואחת מהן חמץ בפסח לאחר זמנו ולפני זמנו ולאחר שש. לר' יהודה יש באבילת חמץ שלשה לאוין, א' בחמץ לפני זמנו וא' בחמץ בפסח וא' בחמץ שעבר עליו הפסח, ושלשתן ראויין להמנות, לפי שזמנו של זה אינו זמנו של זה מה שאין כן לר' שמעון וחוץ ממחלוקת זו יש לשום לב אל כמה מחלוקות אחרות, שכל עיקרן לא באו אלא להגביל מקור איזו הלכה, אם היא באמת מכוונת מן הכתוב ומונחת במובנו הפשוט, או אם הכתוב משמש לה רק כעין סעד ואסמכתא. — על החילוק הזה יש להעיר ביותר, לפי שהוא יסודי אצל חכמי התלמוד. הרבה דברים נסמכים אל הכתוב על צד ההעברה ואינם תוכן הכתוב על צד האמת. וחכמי התלמוד אוהבים להשתמש בהסמכה כזו ומודים שאין להלכה נסמכת דין „דאורייתא", „וקרא אסמכתא בעלמא" כמו שכבר בארתי, ועל מחלוקות ממין זה, כלומר אם הענין הוא מדאורייתא או דרבנן בודאי יתכן להקשות קושייתו של הרמב"ן: מי שמחליט בבחינת איזו הלכה שהיא רק מדרבנן, איך ימלא את החסרון במניין המצוות. או להפך, מי שמחזיקה לדבר של תורה, מה יעשה עם העודף על מספר תרי"ג?

הרמב"ן התאמץ אמנם לתת לכל הפחות תשובה כל שהיא על קושיא זו וכתב: „ועם כל זה אינן נמנעין ממחלקותיתם במצוה מן המצוות שזה יאמר רשות וזה יאמר חובה, כי יודע האומר רשות, שיש מצוה למלאות החשבון, ולא יקפידו לשאול עליה ולמנותה מפני עומק העניין ורחוקו שיבארו כל התורה וימנו מצוותיה. כמו שאמרו בדבר נקל מזה „ניתי ספר ונמני, לא בקיאינן", אבל מן הסתם יסמכו על זה המניין, כי הוא המקובל בידם".

על רפיונו של תירוץ זה אין להרבות דברים, ודוקא הראיה שהביא הרמב"ן לתירוצו, היא היא המעוררת עוד הפעם את הקושיא. עניין „ניתי ספר ואימנינהו" נשאל על הבעיא של רב יוסף „וי"ו דגחון מהאי גיסא או מהאי גיסא", ומכיון שחכמי דורו הודו שאינם בקיאים בחסרות ויתרות, נמנעו מלהשיב על הבעיא ונשאר הספק במקומו. אמנם תירוץ זה לא היה

אצלם דחייה בלבד, כי בדורות הקודמים באמת מנו את האותיות כמאמרו של רבה בר בר חנה (קדוש׳ ל, א) „לא זזו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאום״. — על כל פנים לא נחלקו בדבר, אם וי״ו דגחון שייכת להאי גיסא או להאי גיסא, רק הודו שאין בידם להכריע מפני חוסר בקיאותם בחסרות ויתרות. אבל איך נכלכל מחלוקות התנאים הנשנות כמה פעמים בבחינת כמה מצוות אם הן דאורייתא או דרבנן? הלא כל אחד מהחולקים מחליט דבר ברור, ואם כן הוטל עליו להתחשב גם עם שאלת תרי״ג. והפלא הוא שבכל תקפם וחריפותם של הווכוחים לא נסה אף פעם אחת איזה מן החולקים להשיב לחברו: איך יושלם לשיטתך מספר תרי״ג? ובנוגע לתקופת התנאים בוודאי אי אפשר להסתפק בדחיית „לא בקיאינן״, כי באמת מנו אז גם את האותיות שבתורה כמאמרו של רבב״ח שהזכרתי.

ויש עוד קושיא יותר חמורה מזו של הרמב״ן: איזה צורך מעשיי הביא את החכמים או אחד מהם בתקופה מן התקופות למנות את מספר המצוות? וכי יש איזה מקור בבבלי או בירושלמי או באיזה מדרש עתיק, שמצוה למנות את המצוות, כמו שיש בכתוב עצמו אצל ספירת העומר או אצל ספירת שני השמטה והיובל וכדומה? ומה בכך אם מונים את המצוות או לא? — ואם הם מכוונים למספר תרי״ג או לאיזה מספר אחר?

צורה אחרת מקבל כל העניין אם נניח, שלא המניין כשהוא לעצמו היה היסוד הראשון לשאלתנו, רק ספר או קונטרס, או נאמר עוד בדיוק יותר גדול, איזה טקסט עתיק שהיה מפורסם בזמנים ההם כמאסף קצר לכל תוכן התורה, והקונטרס העתיק הזה היה מחזיק תרי״ג עניינים. — בכוונה אני אומר עניינים ולא מצוות, כי קרוב הדבר שקונטרס כזה, אם באמת נתחבר בזמן מן הזמנים, שם לו למטרה לסכם את תוכן חלק המצוות שבתורה בלי הפרשים דקים בין חובה, מצוה ורשות, בין כללים, פרטים ופרטי פרטים. — מה היתה תמונתו המקורית של קונטרס כזה? — זה בוודאי אי אפשר עתה להגביל אפילו בדרך כלל. — אבל קרובה היא ההשערה, שהיה כעין בריח התיכון שבין המקרא והמשנה (כוונתי פה לא דווקא על המשנה האחרונה של רבי רק על המשנה בכלל, על חומר ההלכה שהיה נלמד ונחקר גם בבתי המדרש הגבוהים שקודם רבי), כי באמת יש פרץ מורגש ומקום פנוי בין המקרא ובין המשנה במובנה הכללי. וקשה להעלות על הלב, שהתלמיד היה נכנס ישר מבית המקרא היסודי והפשוט אל בית המשנה והתלמוד. אין ספק שבעולם המעשה היו מגשרים את הפרצה הזאת, והיו מוסרים לתלמידים מלבד צורת המקרא כפשוטו גם איזו סיסטמה קצרה וקלה בכתב או בעל פה, הנותנת דין וחשבון כללי וסכומי מתוכן כל התורה. סיסטמה כזו, או נאמר לקלות ההבנה, קונטרס כזה בוודאי היה מחזיק את התוצאות ההלכתיות בסדר נוח ההשקפה, והיה משמש לא רק צרכי בית הספר אבל גם צרכי החיים, בהיותו מאסף קצר לכל המצוות ועוזר לא רק לתלמידים אבל גם לאלה שלא המשיכו לימודם בבתי המשנה והתלמוד.

אם רק סיסטמה אחת היתה במציאות או יותר מאחת, זה דבר שאי אפשר להשיב עליו תשובה מספקת, אבל הדעת נותנת, שבתחלה לא הוקבעה עדיין תמונה מדוייקת וטבועה בחותם אחד לכל בתי הספר, אבל

ברבות הנסיונות נתקבל הנוסח היותר מוכשר והיותר מתאים לתכלית המבוקשת, וקנה לעצמו קביעות ככל דבר המקובל מן הכלל. והניסח הזה היה כולל תרי"ג עניינים או מצוות.

כאמור, רחוקים אנחנו ממופת חותך בשאלות כאלה, ואין לנו להשען רק על אומד והשערה. מלבד מה שהזכרנו בבחינה זו עד עתה, יש להעיר בייחוד על עניין אחד שהמשנה והתוספתא וכן גם חבורי המדרש מתקופת התנאים משותפים בו. כל החבורים האלה וביחוד המשנה מכילים את החומר שהיה מיועד לספק צרכי בתי המדרש שבימים ההם. — כלם משותפים בזה, שמשמיטים את יסודי המצוות ומתחילים מאותה הנקודה שתוכן המצוה מתחיל להתחלק ולהסתעף לפרטים ואופנים שונים. והמשל בזה: המשנה הראשונה מתחלת תכף בשאלת הגבולים שצריך לקבוע לזמן קריאת שמע בערב ובבוקר, מאימתי ועד מתי קורים את שמע בערב וכן בבוקר. אבל גוף המצוה ש צ ר י ך לקרוא שמע ושצריך לקרוא אותה פעמים בכל יום, בערב ובבוקר, חסר במשנה וחסר בספרות התלמוד בכלל. וכן הוא העניין בכל מצוה ומצוה. — מאין רכשו התלמידים ידיעתם הפשוטה של כלל המצוות? — מתורה שבכתב? — אבל תשובה זו אין בה אלא כדי להשיב על מקצת השאלה. כי אפילו פשוטי המצוות, בפרט בה במדה שידיעתם נחוצה להבנת המשנה, אינן נרכשות מלשון התורה עצמה, הן מפאת היותן זקוקות לביאור והגדרה גם לפי פשוטן, והן מפאת היותן רק מרומזות בתורה ומפורשות בקבלה. — ומה נאמר על מצוות כנר חנוכה והלל, שאינן נזכרות בתורה כלל. ואם אמנם יתכן לומר עליהן שנתקנו ברוח התורה, שמחייבת אותנו להודות ולהלל על חסדי ה' בהנהגת האומה והצלתה מיד שוסיה ורודפיה, ומנקודת מבט זה יתבן בבחינת מה לומר עליהן שהן מדאורייתא. אמנם נעלה הוא מעל כל ספק, שהתמונה הממשית והפרטית למצוות כאלה לא היה התלמיד יכול לרכוש מן התורה עצמה. ובכל זאת מתנהגת המשנה גם עם מצוות כאלה כבדברים המפורשים בתורה. נר חנוכה לא נזכר כלל במשנה, רק לענין נזיקין נזכר (ב"ק ספ"ו): „ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור". — הלל נזכר אמנם כמה פעמים במשנה, אבל הענין הוא ממש כמו אצל ק"ש. גוף המצוה לפי הגדרתה הפשוטה חסרה.

ואי אפשר להשתמט מקושיא זו על ידי ההנחה, שהמשנה אינה עוסקת בדברים פשוטים וידועים, בין אם הם מן התורה או מדרבנן לפי שכבר אנו רואים שכמה עניינים פשוטים מובאים במשנה בשלמות הגדרתם. ע' למשל עניין זימון (ברכות פ"ז): „שלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן . . . כיצד מזמנין, בשלשה אומר וכו'". — וכן עניין פרוזבול (שביעית פ"י): „פרוזבול אינו משמט, זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן . . . זהו גופו של פרוזבול וכו'" וכן כמה עניינים אחרים.

קושיא זו מסתלקת מעצמה אם נניח שהידיעות היסודיות בדבר המצוות כבר מצאו די סיפוקם ממקום אחר. קונטרס שכזה שהחזיק את ראשי העניינים של כל מצוה ומצוה היה ביד כל תלמיד או בזכרונו, ובכן הוקלה העבודה ממסדר המשנה, ולמותר היה נחשב, להתחיל תוכן

הלימודים מפשוטן של המצוות, ומתוך כך לא הוזקק להן שום בית מדרש, ומובן מעצמו שלא הוכנסו לאוצר החומר התלמודי. בהנחה זו מתיישבות גם קושיות אחרות. ככה למשל השמיטה המשנה מצות ספירת העומר, מה שנתן עניין לריא"ם או נאמר בסתם לבעל בחינת הקבלה לענות בו. ועי' (שם צד 176) שהמשיג כותב: „ומסברה נשפוט שלא נהגו כן בפני הבית שהרי המשנה לא זכרה חוב זה בשום מקום, ומה שלא הוקבע בה אינו אלא המצאה מאוחרת". לסברות כאלה אין שום מקום, אם נניח שהמשנה השמיטה בכוונה את פשוטי כל המצוות להיות מקום קבוצן בקונטרס מיוחד. — לוא לא היתה לר' יהודה שטה מיוחדת בנזקי נר חנוכה, היה גם זכר מצוה זו חסר לגמרי במשנה. ועל כל פנים חסר בה כל העניין בתור מצוה.

ממציאות קונטרס כזה נפתרת בפשיטות כל הפרובלימה של מספר תרי"ג. — מכיון שהחבור המקובל בכל בתי הספר שבימיהם, היה מסדר לפי דרכו את תוכן כל ההלכה בקצרה ונסתיים לו החומר במספר תרי"ג, עשה המספר הזה רושם עמוק על כל המתלמד ונקבע בזכרון כל איש כדבר מוסכם ומסויים. ובכל זאת לא הספיק „ספר המצוות" הזה בכל פרסומו להשפיע אפילו השפעה קטנה על המהלך ההגיוני של חכמי התלמוד, כי קונטרס למתלמדים לחוד וחכמת ההלכה לחוד. בבתי המדרש ידעו ברור, שכל עניין תרי"ג עיקרו בעריכה וחיבור, ואין להחשיב את המספר הזה יותר ממספרים אחרים שנולדו לרגלי סדור ועריכה של חומר לימודי, כמו ששה סדרים, ששים מסכתות וכדומה מן המספרים המקריים שעורכי המשנה והתלמוד הגיעו אליהם דרך מלאכתם. — מספרים כאלה הם בעצם וראשונה דברים שבעריכה, ואינם מסורים ליד העורך קודם מעשה, מפי הקבלה או לשם איזו גימטריאה וכדומה, רק נולדים ומתהוים כפי חלוקת החומר וסדור יסודותיו. והדרשנים באים לאחר מעשה. — ומכיון שכל עניין תרי"ג אינו לא תקנת חכמים ולא מעשה בית דין ולא דבר שהוחלט מצד הישיבות, ומעולם לא עמדו החכמים למניין שכך וכך מצוות צריכות בהכרח להיות כתובות בתורה, לא פחות ולא יותר, אין מקום להקשות, איך יכולים תנאים ואמוראים לחלוק במצוה מן המצוות אם היא רשות או חובה, מן התורה או מדרבנן, מבלי לדאוג מקודם שמספר תרי"ג לא יופסד.

מצד אחר מובן שמספר תרי"ג קנה לעצמו מקום כל כך חשוב בחיי האומה עד שלא היה ביד איש לשנותו, כי נשרש בלבות התלמידים כגירסא דינקותא ומלבד זאת נתעלה בימים ההם למעלת נוסח תפלה ועבודת ה'. גם מבחינה זו יש לנו ללמוד מבה"ג ובפרט מגי' כי"ר, שמקדים ברכות התירה (אשר קדשנו במצוותיו וצונו, והערב נא, אשר בחר בנו) למניין תרי"ג. מזה אפשר לכאורה להקיש שמנהג היה להתחיל לימוד היום (לכל הפחות לפעמים) במניין המצוות. המנהג הזה נשכח, כי המשנה והתלמוד נעשה כמעט החומר היחידי לכל לימוד, אבל עקבות המנהג עדיין נכרות בבה"ג כי"ר. המעתיק נוסח ד"וו כבר לא הרגיש בזה ובשנותו את ההקדמה האגדית סרס גם את הסדר בהציגו ברכות התורה בראש כל העניין. אבל על כל פנים אנו רואים, שגם ד"וו לא השמיט את

הברכות, וזה בוודאי סימן מובהק, שברכות התורת היו שייכות למניין המצוות ושניהם יחד היו אצל בה״ג חטיבה אחת.

עניין זה מפיץ אור גם על האזהרות. התעלות מניין תרי״ג ללימוד קבוע לא יכלה להתקיים לדורות, אבל מציאותו העתיקה פנתה לו מקום בפיוט, וה„אזהרות״ נעשו לו למפלט האחרון מפני השכחה עד שבא הרמב״ם וקרא תגר עליהן ועל בה״ג וחדש את פני כל השאלה מנקודה אחרת הנוטה לגמרי מזו של מוני המצוות הקדמונים.

מן כל האמור התברר לנו ששאלת תרי״ג אינה שאלה הלכתית רק שאלה היסטורית בלבד. בעלי ההלכה לא היתה להם שום הזדמנות ושום סבה להתווכח בבחינת המספר, כמו שלא עלה מעולם על לב איש להתווכח בחיוב חילוק החומר התלמודי לששים מסכתות. העיקר הוא בכמו אלה העובדה בעצמה: כך וכך מסכתות עלו בידי העורכים בסדרם את חומר המשנה — כך וכך מצוות או סעיפים עלו בידי אותו המחבר, שמניין המצוות שלו זכה לפרסום באומה, ומכיון שנתפרסם החבור נתפרסם גם המספר ונעשה לביטוי קיים. — התלמוד משתמש במספר תרי״ג כמו במלה מלאכותית השוה במובנה למליצת „כל התורה כולה״, לפי שמספר זה היה שגור בפי כל; וזה בעצמו גרם גם שבעלי הדרוש הרבו להשתמש בו ולכוון אליו עניינים שונים, כמו שדרשו דרשות על מספר ששה של סדרי המשנה והתלמוד וכוונו לו פסוק שבישעיה (לג, ו. עי׳ דרשת ריש לקיש שבת לא, א), ועל ששים מסכתות כוונו הפסוק שה״ש ו, ח) „ששים המה מלכות, אלו ששים מסכתות, ושמונים פילגשים, אלו שמונים פרשיות שבתורת כהנים״ (שה״ר שם). וכן דרשו דרשות על שבע מצוות בני נח (עי׳ מחזור ויטרי צד 311 המדרש על ויטעהו שורק, „שורק״ בגימ׳ שש מאות ושש מצוות, ושבע מצוות שקבלו עליהם בני נח כבר קודם מתן תורה, הרי לך תרי״ג מצוות. ויש דודשים ז׳ אותיות העודפות על תרי״ג בעשרת הדברות על ז׳ מצוות בני נח) אע״פ שעל צד האמת אין מספר שבעה מדוייק אצל מצוות בני נח, לר׳ חנניה בן גמליאל נצטוה בן נח גם ע׳ דם מן החי, ולר׳ חידקא אף על הסירוס, ולר׳ שמעון אף על הכשפים (עי׳ תוספתא ע״ז פרק אחרון ובמקומות המקבילים). בעל החינוך הרגיש בזה וכ׳ בסוף מצוה תכ״ד: „ואל תטעה בני בזה החשבון של שבע מצוות בני נח הידוע והמוזכר בתלמוד, כי באמת שאותן שבע הן כעין כללות, אבל יש בהן פרטים הרבה״. ועולא מונה שלשים מצוות שקבלו עליהם בני נח וגם למספר זה מצאו כוון והתאמה בזכריה י, יא. (חולין צב, א).

העלמת עין מן הנקודה ההיסטורית גרמה, שמבקרי תרי״ג באו במבוכה ונלאו למצוא את הפתרון הנכון. הראשון שנגע ברוח בקורת בשאלה זו, הוא לפי חקירת ב׳ הלפר במבואו לספר המצוות של חפץ בן יצליח (צד 7) יהודה ן׳ בלעם שמדבר בפירושו לדברים (ל, ב. עי׳ הוצ׳ פוכס) מגנות מוני המצוות שמתאמצים לכוון מניינם למספר תרי״ג, וזה לא יתכן לפי דעתו, כי אם נביא בחשבון את כל המצוות, בין אלו שנאמרו רק לשעה ובין אלו שנצטוינו בהן לדורות, הרי המספר יעדיף על תרי״ג, ואם נצטמצם על המצוות שלדורות בלבד, הרי יחסר לנו מן המספר ההוא. —

השני לו אברהם ן' עזרא, המבקר היותר קיצוני שכתב בספרו יסוד מורא (פ"ב): „בכל החכמות ובכל אמונות אין אדם מבקש לדעת הפרטים, כי אין כח באדם לדעת תכליתם וכמה מספרם, כי לא יעמדו רגע אחד על מתכונת אחת לעולם. וצורך גדול היה לי להזכיר דבר הכלל, קודם שאדבר על המצוות, בעבור שראיתי כמה חכמים סופרים שש מאות ושלש עשרה מצוות על דרכים רבים, יש מהם שספר בישול גדי פעם אחת ויש שספרו בג' מצוות כנגד שנכתב ג"פ וחכמינו דרשום, ורבות ככה. ויש מי שיספור הכללים והפרטים, ויש שסופרים פעם הכללים לבדם והפרטים לבדם. ויש שסופרים מצוה אחת שבאה בב' לשונות והטעם אחד. ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות כאמור המשורר, לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד. ואם נספור העיקרים והכללים, ומצוה שהיא עומדת לעד, אין המצוות עשויות שש מאות ושלש עשרה". ושם בסוף הפרק כתב: „והנה בעלי האזהרות דומים לאדם שסופר כמה הוא מספר העשבים הכתובים בספר רפואות, והוא לא יכיר מה תועלת בכל אחד מהם, ומה יועילו לו שמותם ויש מהם נזכרים בספר בשני שמות, והוא חושב כי שנים הם, כמו זכור ואל תשכח וכו' וככה מצוות רבות כתובות בתורה ואין איש שם על לב".

אין ספק שדברי שניהם צדקו, אבל כמו כן ברור, שאין עוקצה של הבקורת פוגע, רק בבעלי האזהרות ומוני המצוות שבדורותם, שהרשו לעצמם להחל מחדש את מניין המצוות ועשו מלאכתם רק למחצה: פסלו את פרטי המצוות של הקדמונים אבל לא פסלו את סך הכל של חשבונם, את מספר תרי"ג; וזו היא באמת טעותם הגדולה של מחדשי המניין, כי היה להם לעשות דבר שלם: או להחזיק בשלמות בסדר העתיק בין בפרטים ובין בסכום הכללי, ואז היו חפשים מכל אחריות, או היה להם להשתחרר בשלמות מן סדר המניין העתיק ולבנות שיטה חדשה עם מספרים חדשים. ולא היה להם להקפיד אם המספרים החדשים עודפים הם או חסרים כלפי המספרים שהוגבלו בשעתם לתוכן שכבר נפסל בעיניהם, כמו שלא הקפידו מאספי ההלכות שאחר תקופת התלמוד לחבר ספריהם דוקא בששה סדרים וששים מסכתות, כדי לכוון מדותיהם למדות עורכי המשנה. — אבל המניין הקדמון אינו ראוי לבקורת זו, כי הראשון שהכין ספר של מצוות, תעודה מעשית היתה לפניו, לתת ליד תלמידיו קובץ פעוט הכמות מתוכן כל התורה בסדר נוח ללימוד ולשמירה בזכרון. ואם למשפט ההיסטוריה אנו שומעים, אין ספק שמלאכתו עלתה יפה, כי הצליחה להיות מתקבלת אצל כלל ישראל ולהיות שולטת כספר מצוות יחידי בתקופות הראשונות. ואם הדורות המאוחרים לא מצאו חפץ בה, מה בכך? די לה שעלתה בידה למלא תביעות זמנה ושעתה.

גם הרמב"ם נלכד ברשת בעלי האזהרות המאוחרים למרות בקרתו החריפה והעזה, ואחז החבל בשני ראשיו. מצד אחד התקומם על מניין המצוות של בה"ג, שהוא באמת השריד היחידי למניין המצוות הקדמון, אבל מצד שני אחז במניין תרי"ג, באותו המספר, אשר כל עיקרו נוסד על „ספר המצוות" שנלחם עליו. אלו היה הרמב"ם נוהג במניין המצוות אותו המנהג שנהג בתלמוד בחבורו הגדול, לא היה זקוק להקדמת ארבעה

עשר שרשים, כמו שלא הוזקק להצטדק, למה חלק את ס' משנה תורה לי"ד ספרים וכך וכך קבוצות של הלכות ופרקים והלכות יחידות. גם לא היה נוקק לשום מספר ידוע. כי כל שרשיו נתחברו כעין פולמוס על בה"ג והנמשכים אחריו, ואין להם מטרה אחרת, רק להיות למורה דרך, איך ל מ נ ו ת את המצוות, כדי שלא יפול בהן לא עודף ולא חסרון. אבל מכיון שעל צד האמת אין אנחנו מצווים למנות ולספור את המצוות, על דרך שאנו מונים את ימי העומר, לא מן התורה ולא מתקנת חכמים, ושום מחבר חדש אינו מחוייב לסדר תוכן התורה בו באופן שיגיע דוקא אל מספר תרי"ג, כמו שמחברי הלכות אינם זקוקים לסדר את החומר לפי אותה המסגרת שעורכי המשנה שמו להם לקו, הרי ברור שהרמב"ם עשה בשרשיו מלאכה שלא לצורך.

כמובן הרשות ביד כל חוקר לבנות לעצמו יסודות ושרשים כפי דרכו, שעל פיהם תסודרנה כל המצוות בסדר סיסטמטי. וממבט הגיוני הלא יתרון גדול לשרשיו של הרמב"ם על כל מה שנתחבר בעניין זה קודם לכן, כי מתאימים הם לרוחו הכביר ולהשכלתו המדויקה, ובאמת ריכש לעצמו גם ספר המצוות שלו את חכמי הדורות הבאים אחריו. אמנם בכל עמקה ודקותה של מלאכתו זו לא הצליח להשתמט מן הבקורת, ועיקר חסרונו הוא שתקע עצמו במספר תרי"ג וחפץ להזיז ממקומו מאורע היסטורי. הקרובים לדורו התכוונו מצד אחד להציל את בה"ג מערעורי הרמב"ם. הרמב"ן וכן גם בעל זהר הרקיע ואחרים ראו בזה חוב קדוש להגן על כבודו של חכם קדמון כבה"ג. אבל מצד אחר מצאו לרגלי חקירותיהם מומים וסתירות גם בשיטתו של הרמב"ם. וביחוד היה הרמב"ן מתעמק בחלק השרשים ובמקצת גם בחלק המצוות והעביר על כמה וכמה ענינים שבט בקרתו.

השגותיו של הרמב"ן חדות ועמוקות הן, אמנם הניח מקום לבאים אחריו משני צדדים שונים: ראשית כל העלים עין מן הנקודה ההיסטורית. — השאלה הראשונה שאנו שואלים היום היא: מה הוא יסודן ההיסטורי של תרי"ג מצוות? אם מספר תרי"ג היא רק מקרה חיצוני לאיזה חבור קדמון, שכלל את כל המצוות ונתקבל באומה, הרי כל אחריות המספר מוטלת על החבור הקדמון, וכל עוד שאין אנחנו מכירים את יסודות החבור הזה, לא ירדנו לסוף דעתו. חידות קדם אי אפשר לפתור בהמצאת שרשים חדשים. ובפרט אם אנחנו באים בטענה, שהראשונים טעו! הקרובים אל המקור העתיק בודאי קרובים הם גם אל האמת ההיסטורית. ואם נניח שבה"ג באמת טעה במניין המצוות, מי יודע אם טעותו אינה ירושה מן המחבר הקדמון עצמו. ומי יודע אם מספר תרי"ג אינו כרוך דוקא באותו החבור הקדמון, שאנחנו חושבים למוטעה? ואם כן הוא הדבר, מה זה ימריצנו להחזיק במספרו של אותו החבור שאנחנו מבטלים בלב? — מה שהרמב"ם והנמשכים אחריו עושים, היא באמת אחיזת החבל בשני ראשיו. אם יקר לנו מספר תרי"ג מחמת עתיקותו, מוכרחים אנחנו להחזיק גם באותו סדור של המצוות, שהוליד את המספר הזה. ואם אין אנחנו מסכימים להסידור הישן, אז גם מספר תרי"ג אין בידינו. כי כל עניין תרי"ג הוא חזיון היסטורי, לא פחות ולא יותר. — ומי אשר נותן לב,

לחבר ספר מצוות חדש ומתייגע להכנים אל סדרו את מספר תרי״ג, הרי הוא מכניע ללא צורך את החומר שלו תחת עולו של מספר, הטבוע בעיקרו על שיטה אחרת ועל יסודות שהוא חולק עליהם. ומכניס עצמו במלאכותיות דחוקה ורחוקה. התאמות כאלה אינן טבעיות בשום פנים, כי המחבר החדש מושפע מהן במלאכתו וכל הגיונותיו משועבדים למספר הזה. וכבר ראינו חכם כרמ״ל מלבי״ם שחבר הקדמה לת״כ בשם אילת השחר ועלה במצודתו תרי״ג כללים שישמשו „מפתחות בם יפתח כל דורש וכל מבקש שערי דרשות התלמוד והמדרשים ויבואו בשערים וחדרים לא יסגרו״, ומתוך כך הרשה לעצמו להשמיט את ההקדמה האמתית והמקורית לת״כ, שאין כלליה מצויינות במספרים כל כך גבוהים, רק בשלש עשרה מדות של ר׳ ישמעאל, ובשבע מדות של הלל הזקן.

מן הצד השני אפשר לערער על הרמב״ם שהכנים מאמרים אגדיים לתחומן של מחקרים הלכתיים. מי לא ידע שהאגדה אוהבת לדבר במליצה, ולשונה אינה עשויה לשמש יסוד לדיוקים דקים. הרמב״ם בעצמו מזכיר המאמר בסוף פתיחתו למורה, שאין מקשין באגדה, ועע״ש ח״ג פ״מג. ובכל זאת עושה דיוקו היותר מכריעים מן האגדה. ואיזה משלים יספיקו.

הנני בוחר לתכלית זו את השרש השלישי, „שאין ראוי למנות מצוות שאין נוהגות לדורות״. — מופתיו העיקריים בזה הם: א) „ובביאור אמרו מאי קראה, תורה צוה לנו משה מורשה, ר״ל מספר תורה והוא תרי״א, ואנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום, ובהם נשלמו תרי״ג מצוות וכו׳ וקראה מורשה קהלת יעקב, ומצוה שאינה נוהגת לדורות, אינה לנו מורשה וכו׳״ — ב) ומאמרם גם כן, כי כל אבר ואבר כאלו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה מצוה, וכל יום ויום, כאילו יזהיר אותו מעברה וכו׳״.

ראייתו הראשונה היא ממדרש מיוחס לרב המנונא וקשור בגימטריא של מלת תורה בלשון „מאי קראה״. ראשית כל אין מאמרו של רב המנונא מוסכם, ויש חולקים בדבר, כאשר כבר הזכרנו. ושנית הגימטריא היא אחת המדות המיוחדות לאגדה, ולא יתכן בשום פנים להשתמש בה בענייני הלכה ובפרט בשאלה כל כך יסודית כמניין המצוות (לכל הפחות לפי השקפת הרמב״ם וסיעתו).

הראיה השניה גרועה עוד מזו, לא רק מפני שעניינה נובע ממדרש מאוחר, אבל יותר מזה מחמת היות חותם האגדה כל כך טבוע על מאמרו של רב אבא או רב אדא (עי׳ בתנח׳ ות״ב תצא כ׳), עד שאפשר להכיר תכונתה גם בהשקפה שטחית. — כוון רמ״ח מצוות לרמ״ח איברים ושס״ה לאוין לשס״ה ימות החמה הוא רק בית יד אגדי לתלות בו דברי מוסר ואין לך בו על פי חקי ההגיון אלא שויון מקרי של מספרים. מי שמבקש במספרים האלה איזה יחס פנימי, הרי עליו ליתן את הדין ולהשיב על השאלות בנדון זה, וכאן ארמוז רק על קצתן:

א) איך תתבאר על פי זה הפליאה הטבעית שאיברי האשה יתרים על אלה של האיש? עי׳ בכור׳ מה, א: „מעשה בתלמידיו של ר׳ ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שרפה למלך, בדקו ומצאו בה מאתים

וחמישים ושנים (איברים). אמר להם, שמא באשה בדקתם, שהוסיף לה הכתוב ב׳ צירים וב׳ דלתות״ — הלא מצוות האיש מרובות מאלה של האשה?

ב) וחמורה מזו היא הקושיא, שאין לך אדם בעולם, שתוטל עליו החובה לקיים כל רמ״ח מצוות עשה, או להשמר מכל שס״ה לא תעשה. — יש סכום הגון של מצוות, שרק בתי דינים מצווים בהן ולא האיש הפרטי, וכן יש מצוות הנוהגות בכהנים בלבד או בלויים בלבד, יש מצוות מיוחדות למלך, לכהן גדול, למשוח מלחמה. — כמה וכמה מצוות נתונות, רק להזדמנויות ידועות ורחוקות כמו פרשיות ודינים העוסקים במלחמה. וכמה וכמה פרשיות שבתורה טוב להן שלא תבאנה כלל לידי התגשמות בעולם המעשה. פרשת יפת תואר לא ניתנה אלא כנגד היצר, „מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבלות״ (קידוש׳ כא, ב). — על פרשיות שלמות אומר התלמוד, שמעולם לא היתה ולא תהיה להן מציאות בחיים: „בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות״, „עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות״, „בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות״ (תוספתא סנהד׳ פי״א. שם פי״ד 1. שם נגע׳ פ״ו, 1. עי׳ בבלי סנהד׳ עא, א).

הרמב״ם בונה מצודתו על דברי האגדה המייחסת המצוות לאיברי האדם, „כי כל אבר ואבר כאילו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה מצוה וכו׳״ ומביא מזה „ראיה על היות זה המספר לא יחסר לעולם (כמו האיברים שיש להם קביעות בטבע וכן ימות החמה), ואילו היה מכלל המניין מצוות שאין נוהגות לדורות, הנה זה הכלל יחסר, בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא ולא היה המאמר הזה שלם, כי אם בזמן מוגבל״.

אם נקח הדברים כפשוטם, הרי חוג המצוות שאינן נוהגות לדורות, יותר גדול מכפי שהוגבל ברמב״ם. אין מכוונתנו פה להבדיל בבחינה זו בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, בין בזמן שבית המקדש קיים ובין הזמן שאין בהמ״ק קיים; אבל ישנן מלבד זאת מצוות שהזדמנות קִיומן פסקה לגמרי ובכל זאת לא השמיטן הרמב״ם. משלים ממין זה הם:

1. שלא לחיות נשמה משבעה עמים. — הנה שבע אומות כבר אבדו, ובזה מודה גם הרמב״ם, ובכל זאת לא נמנע מתת להם מקום בחלק העשין מצוה קפ״ז ובחלק הלאוין ל״ת מ״ט. הרמב״ם הרגיש בזה והושב לסלק קושיה זו בחלק העשין סי׳ קפ״ז באמרו: „ולא בעבור שנכרתו תהיה המצוה שנצטוינו להרגם, בלתי נוהגת לדורות, ואפילו אחר כלותם ואבדם, מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד וכו׳״.

הקושי שבהבדל דק כזה אינו צריך לפנים. את הצד הדוגמטי אפשר אמנם לסלק באופן כזה, אבל הרעיון הכלול במדרש ומשמש יסוד לשיטתו של הרמב״ם אינו מוצא סיפוקו בהגדרת הרמב״ם. כי סוף כל סוף מן הנמנע הוא שיקיימו מצות „לא תחיה כל נשמה״ יותר מפעם אחת בעולם. אם קיימו אותה רק פעם אחת כהוגן, הרי שוב אין למצוה זו שום מציאות ושום אפשרות שתתקיים עוד הפעם, ובכן איננה מצוה לדורות על צד האמת. ונוכל עוד להוסיף על זה ולומר, שבעצם וראשונה

לא ניתנה מצוה זו לדורות, כי רק הזדמנות יחידה לה, כמו פסח מצרים, פרשת מילואים ושאר מצוות שבמדבר. ומה לי מצוות שקיומן מוגבל על ידי מקום וזמן שאין להם תמורה בכל התקופות הבאות, ומה לי מצוות שקיומן נתלה באומה ידועה ואי אפשר לקיימן רק באותה אומה ורק פעם אחת בעולם. — הלא סוף כל סוף אבדה האפשרות לקיום המצוה לכל הדורות הבאים, ולא יתכן בשום פנים להשתמש בבחינתם במליצת המדרש: „שכל אבר ואבר צווח על האדם ואומר, עשה בי מצוה שנחיה בזכותה ותאריך ימים . . . שבכל יום חמה זורחת עד שהיא שוקעת אומרת וצווחת לאדם: גוזרני עליך, במי שהגיע ימים ליום זה, אל תעבור בי את העברה הזאת, ואל תכריע אותי ואת כל העולם לכף חובה".

2. דומה לזה במקצת עניין עמוני ומואבי, אדומי ומצרי, שכבר נפסקה הלכה בדורות קדומים כר' יהושע (ידים פ"ד מ"ד), לבטל את כל החילוקים האלה, לפי שסנחריב בלבל את האומות. גם עובדה זו ביטלה מציאותן הממשית של ארבעה ל"ת (עי' ל"ת נג—נו), ובכן נוכל להחליט שגם על אלה לא התכוון המדרש שהזכרנו.

3. עניין שמן המשחה. — גם היא אחת מן המצוות המנויות אצל הרמב"ם (מצוה ל"ה), אבל מי מצווה להכין שמן המשחה? לפי המסורת שבידינו היה משה היחידי שבעולם, שהכין שמן המשחה, ואפילו לאחר שנגנז שמן המשחה בימי יאשיהו, לא עשו שמן המשחה מחדש לא בזמן בית ראשון ולא בזמן בית שני (עי' כריתו' ה, א—ב כל הסוגיה ומגי' ט, ב במשנה אין בין כהן משוח וכו'). — איזה מובן ממשי יש לדבר, להכניס מצות שמן המשחה בין המצוות הנוהגות לדורות? אצל מי נוהגת מצוה זו ומי מחויב בה? הרמב"ם בסה"מ זהיר בלשונו וכ' „שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על מתכונת המיוחד וכו'" אבל גם בנוסח זה נשארה הקושיה על מקומה, ואדרבה אפשר עוד להוסיף עליה ולהקשות, איך לא השגיחה האומה מימות יאשיהו ואילך שיהיה לה שמן המשחה? ובאמת שינה הרמב"ם את לשונו במשנה תורה (כלי המקדש פ"א ה"א) וכתב „מצות עשה לעשות שמן המשחה וכו'. אמנם תכף אח"כ (שם ה"ב) הוא כותב: „וכבר עשהו משה רבינו במדבר" — היש לך עוד מצוה בתורה שקיומה לא נמסר רק לאיש אחד בלבד? ויש לך עוד מצוה בתורה אשר יאות להשמיטה מכלל המצוות הנהוגות לדורות יותר ממצוה זו?

4. ויש מלבד זאת גם מצוות אחרות, אשר אם תתקיימנה פעם אחת, תמשך מזה שכל הדורות הבאים פטורים ממנה מאות בשנים, כמו בניין בית המקדש, שהיא מצוה היסטורית ותלויה בחסדי האל; פעמיים נתקיימה, והתקיימותה בפעם שלישית אינה מסורה בידינו כקיום שאר מצוות, ובכל זאת הרי הרמב"ם נותן לה מקום ממ"ע כ' והלאה. — כמובן אין מכוונתנו לשלול ממ"ע זו את מצבה בין המצוות האחרות, אבל בכל אופן אין להסתייע מאותו המדרש שהרמב"ם נשען עליו בשרש ג'.

5. דומה במקצת למצוה הקודמת, היא מצות פרה אדומה. בצדק נמנית בין תרי"ג מצוות, וגם הרמב"ם מנאה (מצוה קי"ג), אבל היתכן להכניסה תחת שרש ג' על פי דרכי המדרש שהזכרנו? לפי קבלת חז"ל

(פרה פ"ג מ"ח) לא היתה פרה אדומה נעשית ממשה ועד עזרא, וגם מעזרא ואילך נעשתה רק לעתים רחוקות (ע"ש). ובכן גם פה לפנינו דוגמא למצוה שאינה מוטלת אפילו על הציבור רק לעתים ידועות והרבה דורות היו באים ועוברים מבלי להתחייב במעשה פרה אדומה, אפילו באותן התקופות שבית המקדש היה קיים. ומזמן החורבן ואילך בטלה האפשרות לקיום המצווה כמו לכל המצוות התלויות בבית.

המשלים האלה מספיקים להראות עד כמה אי אפשר לערבב הלכה ואגדה, ועד כמה נחוץ להזהר שלא לבנות גדרים והגבלות על פי מליצות אגדיות. הדרשן משתמש בדרכי מליצה ושיר. למודיו היותר נכבדים והיותר נשגבים תלויים לפעמים על בלימה, על רמז קל, על גימטריא דקה. ואם בעל אגדה אומר, שרמ"ח איבריו של אדם מכוונים על רמ"ח מצוות וכל אבר ואבר תובע את שלו, ובן שס"ה ימות החמה מכוונות על שס"ה ל"ת, וכל יום ויום יש לו תפקיד מיוחד, להזהיר את האדם שלא יעבור בו את הלאו הרמוז ומכוון לאותו יום, הרי הצליח להבליט באופן מוחש המתקבל על הלב את יקר ערכן של המצוות, ולהעיר את שומעי לקחו, עד כמה מוטל עליהם החוב להתרחק מן העברה, ואין לנו הרשות למתוח בקורת קשה על החוטים הדקים שהשתמש בהם בעל האגדה לקשור רעיון ברעיון וענין בענין, כמאמר חז"ל שהזכרנו, שאין מקשין באגדה. — אבל לבנות על מאמרי אגדה שרשים ויסודות לברר וללבן על פיהם שאלת מניין המצוות, זה ענין קשה מאד אפילו לחוקר כהרמב"ם. ובנקודה זו מצאו גם המבקרים הראשונים מקום לקעקע את בניינו (עי' השגת הרמב"ן שרש א').

פרק רביעי

חלוקת המצוות לשס"ה ורמ"ח וסדורן לפי עשרת הדברות

רגילים אנחנו לקחת חלוקת המצוות לשס"ה לאוין ורמ"ח מצוות עשה לדבר כל כך מקובל, כל כך קבוע ומוצק כמספר תרי"ג. אבל סקירה קלה מראה לנו שכל ענין שס"ה ורמ"ח מוטל בספק. בה"ג אינו יודע כלום מחלוקה זו. הוא מונה הולך שבעים ואחת מצוות שבמיתות, מאתים ושבעים ושבעה לאוין ומסכם אותם לסך שלש מאות וארבעים ושמונה (שמ"ח) לא תעשה. מלבד זאת יש מאתיים מצוות קום עשה וששים וחמש פרשיות צבור. בדיוו חשב המעתיק לתקן הנוסח וקלקל אצל מ"ע בכתבו מאתים וארבעים ושמונה תחת מאתים גרידא. והיא טעות גלה ואין צריך להרבות בדברים בענין זה. וכבר העירו על זה גם אחרים.

לבה"ג יש חבר בענין זה באזהרות רס"ג. ההבדל הראשי שביניהם הוא, שרס"ג אינו מקדים המונשין למצוות קום עשה, רק מתווכן בין המצוות ובין הפרשיות. ועוד חלוק שני ביניהם והוא שרס"ג מפרט את המספרים הכללים לקבוצות קבוצות ועל ידי כך הוא מבליט עוד יותר את הרעיון שצריך לחלק בין מצוות המוטלות על היחיד ובין מצוות המוטלות על הציבור.

הקבוצות שעל פיהן סדר רס"ג את מנין המצוות הן:

א) סכום מצוות עשה שהיחיד מצווה עליהם.

מצוות הגוף המוטלות על היחיד	שבע ותשעים מצוות עשה
מצווה שלימה (הקרבנות מבונים בשם זה)	חמישים ושמונה "
פרישת טמאות (או טומאות)	ארבעים וחמש "

הוכללו מאה ושלש מצוות פרישת טמאות.

בם מכללו הראשונות (97) נמצאי מאתים נגדים

אלה הם מצוות עשה

ב) סכום מצוות לא תעשה שהיחיד מוזהר עליהן.

חובות הגוף	שתים וארבעים ומאה.	מצוות לא תעשה
מצוות זמן	שלשים ושבע	„
מציות לקרבניהם	ארבעים	„
חקות נוספות (לכהנים)	חמש עשרה	
	כלם תשעים ושתים נכונים.	
מלבד זאת יש עוד מל"ת בלי כנוי	מאה ושלשים וחמש	
	הכל מאתים ושבעים ושבעה.	
המומתים	שבעים ואחד	
	סך הכל שלש מאות וארבעים ושמונה.	

ג) ששים וחמש פרשיות חקים ומשפטים (המסורים לציבור).

פה אין שום זכר ושום יסוד לחלוקת המצוות לשני סוגים בלבד, לשס"ה ורמ"ח. —

ויותר מזה אנו רואים במדרשים המדברים מאיבריו של אדם ומתאמצים להביאם בקישור עם התורה, אבל שותקים מהתאמת רמ"ח איברים אל רמ"ח מצוות עשה. כמו במאמרים האלה:

(סא"ז פ"י) שנו חכמים, תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שיברא העולם ישב הקב"ה ודרש וחקר וצרף ובחן את כל דברי תורה מאתים וארבעים ושמונה פעמים כנגד רמ"ח איברים שבאדם, ואח"כ הוציאן הקב"ה וקבען בתורתו. ובכל דבר ודבר... לא קבעו, עד שדרשו וחקרו וצרפו ובחנו רמ"ח פעמים, כנגד רמ"ח איברים שבאדם.

(עירוב' נג, ב) ברוריה אשכחתיה לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה אמרה ליה,... אם ערוכה ברמ"ח איברים שלך משתמרת, ואם לאו, אינה משתמרת.

(תנח' בובר פ' קדושים ו) א"ר מני, לא תהא קריאת שמע קלה בעיניך, מפני שיש בה רמ"ח תיבות כנגד איברים שבאדם, ומהם ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמר הקב"ה, אם שמרתם את שלי לקרותה כתיקונה, אף אני אשמור את שלכם. — מאמרים אחרים ע"ע מפתח התלמוד ע' אבר מאות ז' והלאה.

השאלה היותר קרובה היא: איך נכלכל על פי זה מאמרו של ר' שמלאי סוף מכות שדרש: שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמניין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם?

קשה להעלות על הלב, שגם בה"ג וגם רס"ג לא ידעו את המאמר הזה, או לא רצו להביאו בחשבון מאיזה טעם שיהיה.

התשובה היותר מסתברת היא, שבמאמרו של ר' שמלאי הוכנסו הוספות. כן אנו רואים גם בדרשתו של אמורא זה תחלת מס' ע"ז: „לעתיד לבא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר למי שעסק בה יבא ויטול שכרו וכו'" שהופסקה על ידי כמה וכמה מאמרים צדדיים

וקושיות וביאורים, שאי אפשר לייחס לר׳ שמלאי בשום פנים, ובפרט הוכוחים הארמיים. וכזאת עשו מסדרי התלמוד גם בדרשתו שבסוף מכות, שהשלימו אותה במאמרים קרובים בעניין, אבל משם אחר ומזמן אחר. מאמרו של רב המנונא ניכר כרגע שהוא יסוד בפני עצמו, וכן הקיטועים הארמיים. ויתכן שגם חילוק המצוות לשס״ה ורמ״ח הוספה היא. ויתכן שהיא אחת ההוספות היותר מאוחרות, ואינה שייכת אפילו למסדרי הש״ס.

ראשית כל אנו רואים שמסדר נוסח בה״ג ד״וו, שבלי ספק הוסיף דרשתו של ר׳ שמלאי מדעתו, כאשר כבר הזכרנו מביא נוסח הדרשה באופן אחר מכפי שהיא אצלינו, וז״ל:

> דרש רבי שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצוות נצטוו ישראל אמר רב המנונא מאי קראה תורה צוה לנו משה תורה בגימטריא הכי הוי שש מאות ואחת עשרה הואי אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום שלש מאות וששים וחמשה מצות לא תעשה ומאתים וארבעים ושמונה מצות עשה כל המקיימם זוכה לעולם הבא וכל העובר עליהן נידון בשבעה עונשין.

השינויים הנראים לעין הם: א) בין מספר תרי״ג ובין מאמרו של רב המנונא חסרה בבה״ג ד״וו החלוקה של שס״ה ורמ״ח, תחת אשר בנוסח התלמוד נעוצה היא לפני מאמרו של רב המנונא. — ב) גם במקום שנזכרה החלוקה, חסרה ההתאמה לימות החמה ולרמ״ח איבריו של אדם. — ג) עדיין הדבר מוטל בספק אם מעתיק מהדורת ד״וו התכוון כאן לצטט את לשון התלמוד. כי תכף אחר מלות „שלש מאות וששים וחמשה מצות לא תעשה ומאתים וארבעים ושמונה מצות עשה״ הוא מוסיף ואומר „כל המקיימם זוכה לעולם הבא וכל העובר עליהם נידון בשבעה עונשין וכו׳״. זה בודאי אינו לקוח מן התלמוד, ומה זה ימריצנו להחליט שגבול הציטט הוא תכוף למלות „כל המקיימם״, אולי צריך להקדימו סמוך למאמרו של רב המנונא? השערה זו תתחזק בנו עוד יותר, אם נשים לב אל העובדה, שבה״ג אינו מזכיר בחלוקתו לא ימות החמה ולא איבריו של אדם.

אולי אפשר לערער עוד על נוסח הבבלי גם מן ההתאמה בעצמה. ימות החמה נזכרים לרוב בניגוד לימות הגשמים (עי׳ ברכ׳ מג. ב. נ, ב. — שבת ו, ב. ח, ב. לב, ב. מג, א. קכט, א. — עירוב׳ נו, א. פח, ב. ק, ב. — פסח׳ צד, ב. — ביצה יח, ב. — מ״ק יא, א. — ר״ה כד, א. כה, א. — יומא י, א. — תענ׳ ג, ב. — כתוב׳ מח, א. סד, ב. — נדר׳ מא, ב. — ב״ק ו, א. ל, א. — ב״מ סא, ב. — ב״ב פט, ב. — ע״ז מח, ב. — חול׳ נז, ב. — כרית׳ כג, א.) — רק לעתים רחוקות נזכר בתלמוד בטוי ימות החמה במובן אסטרונומי, כמו שנת גאולה לעניין בתי ערי חומה (ר״ה ו, ב. יומא סה, ב. ערכ׳ לא, ב). וכן שס״ה מנה בפטום הקטורת כמניין ימות החמה (כרית׳ ו, א). וכן יש מאמר אגדי שימות המשיח שס״ה שנה כמניין ימות החמה (סנהד׳ צט, א). ואף כי תמיה זו אין בה כדי להכריע את הכף, בכל זאת יש בכוון מצוות לימות החמה דבר מעורר את ההתבוננות, בפרט אם נשים לב אל המאמרים שמתקופת התנאים שישראל מונין ללבנה ואומות העולם מונין לחמה (סוכה כט, א).

אמנם העד היותר מכריע הוא נוסח דרשתו של ר׳ שמלאי בתנחומא. שם הדרשה המקורית, והנקיה מכל חלק זר. ר׳ שמלאי בעצמו מדבר שם מבלי שיכנס איש לתוך דבריו, וז״ל המדרש פ׳ שופטים אות ט׳ בסוף:

אמר ר׳ שמלאי, תרי״ג מצוות נאמרו למשה בסיני, בא דוד והעמידן על אחת עשרה, שנאמר (תהל׳ טו) ה׳ מי יגור באהלך וכו׳. בא ישעיה והעמידן על שש, שנא׳ (ישע׳ לג, טו) הולך צדקות ודובר מישרים מואס בבצע מעשקות נוער כפיו מתמוך בשחד אוטם אזנו משמוע דמים עוצם עיניו מראות ברע וכו׳. בא מיכה והעמידן על שלש, שנא׳ (מיכה ו, ח) הגיד לך אדם מה טוב ומה ה׳ דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך. בא עמוס והעמידן על שנים, שנא׳ (עמוס ה, ד) כי כה אמר ה׳ לבית ישראל דרשוני וחיו. בא חבקוק והעמידן על אחת, שנא׳ (חבק׳ ב, ד) וצדיק באמונתו יחיה. — בנוסח זה נמצא המאמר גם בהוצ׳ בובר שם אות י׳.

פה אנו רואים מאמרו של ר׳ שמלאי במקוריותו, מופשט מכל מאמרים נעוצים ומכל הוספות, ופה מתגלה גם יפיו של המאמר ותעודתו המקורית. — בלאָך צדק בזה שדרשותיו של ר׳ שמלאי בעניין חשיבות התורה והמצוות מכוונות היו כלפי חוץ, כלומר כלפי מתנגדי התורה והמצוה, שמפניהם היו היהודים נזקקים להגנה יתרה. אבל מי שמתבונן בכלי מלחמתם של המתקוממים על דת ישראל בימים ההם המכונים בשם מינים או באיזה שם אחר (ברבם הם יהודים שנתנצרו ועוד יותר הנוצרים), יראה, שאיזה כוון פשוט של מצוות התורה לרמ״ח איברים ושס״ה ימות החמה, לא היה מספיק כלל לקושיותיהם היסודיות. — לא המספר היה אצלם העיקר רק הפרינציפיון. אם רצוננו להכנים את הטענות השונות שכוננו על מצוות התורה, תחת תמונה קצרה אחת, הרי נמצאנה בהתאמצות הנמרצה, להפריד בסכין חריפה את כל מצוות התורה לשני סוגים גדולים: למצוות שנועדו להיות מקור אושר נצחי לכל הזמים והלשונות המקשיבים לקול ה׳, ולמצוות שתכף בתחילת נתינתן לא היתה להן תעודה אחרת, רק כדי להעניש בהן את ישראל. יוסטינוס העד אומר בוכוחו עם טריפון (סי׳ יח), שהנוצרים סבלו כמה עינויים וכמה רדיפות במנוחת נפש, ואילו היו חושבים שמצוות התורה נתונות היו לאושר בני ישראל, בודאי לא היו נמנעים מלקיימן, כי מה הוא עול מצוות! כלפי עינויים ויסורי הגוף? אבל הנוצרים יודעים ברור, שהמצוות לא ניתנו, רק מפני קשיות ערפם של ישראל. — מה שיוסטינוס אומר בדרך כלל מתבאר גם לפי פרטו ממאמרים אחרים של אבות הכנסיה הנוצרית וביחוד מס׳ „חקי השליחים״ (Διατάξεις τῶν ἀποστόλων) ספר ששי סי׳ כ. שם מתבאר באריכות, שתורת ה׳ בעיקרה אינה אלא עשרת הדברות בלבד כי היא היא התורה הטבעית והמיועדה לכל בני אדם וכאשר חטאו ישראל בעגל ניתנו להם חקים יתרים, חקים לא טובים, כדי לענוש אותם על מריים. ולכן אין הנוצרים מחוייבים לשמור את המצוות הנתונות אחר מעשה העגל, כי הם נקיים מחטא זה.

שטנות כאלה היו פורחות באויר בימים ההם, ימי פולמוס נגד ישראל ותורתו, ועל פיהן מובנות כמה אגדות. — על הטענה, שהתורה האמתית

והמתאימה לטבע האדם ומיישרת אותו אל התכלית המיועדה לו מאת ה׳, אינה תורת ישראל בשלמותה, רק אותו החלק הניתן לפני מעשה העגל, כלומר עשרת הדברות בלבד, משיב ר׳ שמלאי, שכל תרי״ג מצוות, כלומר כל התורה כלה עם מצוותיה הרבות מכוונת יחדיו אל תכלית נשגבה אחת, והיא ללמד נפש אדם מוסר השכל, צדק, תום ויושר. והולך ומבליט את הרעיון הזה באופן נפלא, על ידי ההקטנה המודרגת של מניין המצוות מתרי״ג ועד אחת. — במדרגות היחידות מתבטאת באופן ברור גם המטרה אשר אליה כוננו דבריו. מקודם מעמיד את כל תרי״ג מצוות על אחת עשרה, וכולל אותן במזמור ט״ו: הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו וכו׳ וכו׳ עד כספו לא נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח. — אחת עשרה מצוות אלה בוודאי אין עליהן חולק אפילו בין הכיתות העומדות לגמרי מחוץ לתורת משה. ואם כן הוא הדבר, שכל תרי״ג מצוות מכוונות להיישיר את האדם למדרגה זו של אהבת חסד, תום ויושר, הרי תואנת השוטנים בטלה מאליה, ועמה יחד בטל גם היסוד לחלוקה כזו של מצוות: טובות ובלתי טובות — בכוונה גלויה זו הולך ופוחת המניין עוד הלאה: ישעיה מעמידו על שש. גם הן מצוות שאין שום בעל מוסר ונימוס יכול לחלוק עליהן: הולך צדקות ודובר מישרים מואס בבצע מעשקות וכו׳. — מיכה מעמידו על שלש ולבסוף בא חבקוק ומעמיד כל המצוות על יסוד אחד בלבד והיא האמונה. — ויתכן שבכוונה עשה כן ר׳ שמלאי לסכם את כל המצוות במושג האמונה, ולא נמשך אחר הלל הזקן שכלל את כל התורה במצות אהבת הבריות, לפי שמושג האמונה היה גם אצל הנלחמים אבן הפינה, ועליה נתכצרו במלחמתם בכל עוז, לכן הבליט פה גם ר׳ שמלאי את הרעיון, שהשרש היותר עמוק לקיום תרי״ג מצוות גם כן האמונה.

בהמשך זה עלינו לנגוע עוד פה לכל הפחות במקצת באיזו מאמרים אגדיים השייכים לפולמוס עתיק זה. בין המון המאמרים המדברים מעון העגל יש גם כאלה שנולדו רק לרגלי השיטנות שהזכרנו, כמו (ויק״ר פ״כז, ח) אומות העולם מונין להם לישראל, עשיתם את העגל! — קשה להעלות על הלב, שעובדי אלילים כיונים או מצריים היו מונים את ישראל דוקא במעשה העגל, הלא בימים ההם היו עוד רובם ככולם שטופים בעבודה זרה? אבל כפי האמור, מובן הדבר כפשוטו. בין אותן העלילות שהנוצרים העתיקים העלילו על ישראל, כדי לבצר מעמדם ולהרחיב גבולות כנסיתם, נמצאת באמת כמה פעמים גם התוכחה של מעשה העגל. — הרעיון היסודי המפורש ב„חקי השליחים״ שהזכרנו, שהמצוות נתרבו דוקא לישראל בתור עונש על מעשה העגל, אבל הנוצרים הנקיים מחטא זה הוקל גם עול מצוות שלהם; ויותר מזה דברי ברנבס (במכתביו סי׳ ד וסי׳ יד) שהברית שכרת ה׳ עם משה נתבטלה במעשה העגל, והראיה היותר מכריחה היא שבירת הלוחות, מפיצים אור בהיר על דברי המדרש (שה״ר פ״א, ו, אות ג) א״ר יצחק מעשה בקרתנית אחת שהיתה לה שפחה כושית שירדה למלאות מן העין היא וחברתה. אמרה לה לחברתה: חברתי, למחר אדוני מגרש את אשתו ונוטלני לאשה. אמרה לה, למה? בשביל שראה ידיה מפוחמות. אמרה לה, אי שוטה שבעולם, ישמעו אזניך, מה

שפיך מדבר, ומה אם אשתו, שהיא חביבה עליו ביותר את אומרת מפני שראה ידיה מפוחמות שעה אחת, רצה לגרשה: את שכולך מפוחמת ושחורה ממעי אמך כל ימיך על אחת כמה וכמה: כך לפי שאומות העולם מונין לישראל ואומרים, אומה זו המירו כבודם, שנא׳ (תהל׳ קו, כ) וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב. אומרים להם ישראל, ומה אם אנו לשעה כך נתחייבנו, אתם על אחת כמה וכמה. ועוד ישראל אומרים לאומות העולם, נאמר לכם למה אנו דומין, לבן מלכים שיצא למדברה של עיר וקפחתו החמה על ראשו ונתכרכמו פניו. נכנס למדינה, במעט מים ומעט מרחץ נתלבן גופו וחזר ליופיו כמו שהיה: כך אנו, אם שמשה של עבודה זרה שזפתנו. אבל אתם שזופים ממעי אמכם וכו׳.

לרגלי ההתבוננות בכוונתו ההיסטורית של דרשת ר׳ שמלאי, נפתח לנו מקור לפתרון שאלה אחרת, והיא שאלת היחס שבין עשרת הדברות ובין תרי״ג מצוות. ההתאמצות לקשור אותן זו בזו כבר רמוזה באיזה מדרשים שהזכרנו (במד״ר נשא פ״יג, טז. שם קרח פ״יח, כא). אבל גם מאמרים שאין להם עסק עם כִּוונים והתאמות מבליטים את הרעיון, שבעשרת הדברות כלולות כל המצוות, כמו (יבמ׳ מז, ב) שבר משה את הלוחות, מאי דריש? אמר ומה פסח שהיא אחת מתרי״ג מצוות, אמרה תורה כל בן נכר לא יאכל בו, ה ת ו ר ה כ ו ל ה כ א ן (בלוחות) וכל ישראל מומרים עאכ״ו. ולשון ירוש׳ תענית פ״ד ה״ה: „התורה (מובנת על הלוחות) שכל המצוות כ ל ו ל ו ת בה״.[1]) ואולי אפשר לצרף לזה מאמרו של ר״א בר חנינה (בר״ר פ״א, י) כ״ו דורות היתה האל״ף קוראה תגר לפני כסאו של הקב״ה... אני ראשון של אותיות ולא בראת עולמך בי! אמר לה הקב״ה העולם ומלואו לא נברא אלא בשביל התורה... למחר אני בא ליתן תורה בסיני ואיני פותח תחילה אלא בך, שנא׳ אנכי ה׳ אלהיך. — גם באגדה זו רמוז [הרעיון, שעשרת הדברות כוללות את התורה, כי לולא כן לא יתכן לומר שהתורה מתחלת במלת „אנכי״ והלא כמה וכמה מצוות נאמרו קודם לכן. ובמקום אחר אומר המדרש (תנח׳ בובר בראש׳ יא) א״ר יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחדש הזה לכם; הרי שגם חלק המצוות של התורה יש לו התחלה קדומה לזו של „אנכי״.

כל ההתאמצות לכלול כל המצוות בעשרת הדברות ניזונית בעיקרה מן הפולמוס שהזכרנו. והאפולוגיה היותר מכריעה בפולמוס זה היתה התוצאה המוכרחת ממצוות התורה בעצמן: אין שום חק הגיוני סובל חתך שכזה, המבדיל הבדל עצמי בין עשרת הדברות ובין שאר מצוות התורה. זה הוא היסוד העיקרי אשר עליו נתבצרה היהדות המסורתית, ויסוד זה היה כסלע מוצק, כי חלק גדול של המצוות מתייחס באמת אל עשרת הדברות כפרטים אל הכלל. נראה למשל הדבור הראשון, שה׳ הוּא האלהים שהוציא את ישראל מארץ מצרים מבית עבדים, ויבחן כרגע,

[1]) לשון הירוש׳ (שקל׳ פ״ו. מט, ד בסוף) חנניה בן אחי ר׳ יהושע אומר, דקדוקיה ואותיותיה של תורה ממולאים כתרשיש. עע״ש סוטה פ״ח (ד״כב, ד). ומאמר זה בעצמו שה״ר פ״ה, יד בשל״ק. ע״ע באכר Agada d. pal. Am. ח״ג צד 356 הערה 5. מכל המאמרים האלה נראה שכבר בימי ר׳ יהושע בן חנניה נתפרסם הרעיון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה כולה.

שהמון מצוות שנצטוו ישראל אחרי כן קשורות בדבור זה כתולדות מוכרחות. היש המשך יותר יפה להדבור הראשון מן הצווי (שמות כה, ח) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם? ואם על הצווי הזה לא יתכן להחליט שניתן בחרי אף, כדי להעניש בו את ישראל מחמת קשיות ערפם, הרי כבר משפטנו אמור על כל הצווים הנתלים במקדש ועבודתו. ובזה אמור גם המשפט על כל אותם הצוויים הכלולים במושג עבודת ה׳ כמו קריאת שמע, תפילה, תפילין (כבר בא הצווי קודם עשרת הדברות לכה״פ לפי סדר הפרשיות ומיוסד על חסדי ה׳ שהוציא את ישראל ממצרים), יראת השם, אהבת השם, קידוש השם וכו׳ וכן הצוויים על לקט שכחה ופאה, וכן הברכה על המזון שה׳ משפיע בחסדו. כל זה נמשך מאותו הדבור שה׳ הוציא את ישראל ממצרים והבטיחם לתת להם ארץ ברוכה והאפשרות לחיות חיי חופש.

הרעיון הזה מוצא אישור מספיק גם בבחינת הדברות האחרות. תחת אסור של „לא יהיה״ אפשר לכלול כל דיני עבודה זרה, כשוף וניחוש ועניין אוב וידעוני ודרכי האמורי וכו׳, וכן אפשר לכלול בו בלי דוחק דין מסית ומדיח ודין עיר הנדחת. כל ההלכות האלה קשורות כל כך בלאו של „לא יהיה״ כשלהבת בגחלת. — וכן אפשר לכלול ב„לא תשא״: „לא יחל דברו״, „ככל היוצא מפיו יעשה״, „אלהים לא תקלל״, שלא להתנבאות בשקר וכו׳ — וב„זכור את יום השבת לקדשו״ נאסרה המלאכה בדרך כלל ופרטיה נתבארו אחרי כן. וכן נכלל בו כל סדר העבודה בשבת. ודומה לשבת גם המועדים; כולם דומים בטעמם, ובכולם נאמר „זכר ליציאת מצרים״. ומובן מעצמו שכל אותם הצוויים שנוסדו על יציאת מצרים כמו אהבת איש את אחיו, אהבת הגרים, והאיסור שלא ללחוץ ושלא להונות אותם, וכן כל דיני מדות ומשקלות וכו׳ לא יתכן אצלן בשום פנים לעשותן מצוות שנולדו ברגע זעמו של הקב״ה, ושלא באו רק לקנתר בהן את ישראל מחמת עון העגל. — ובנוגע לדברות האחרונות, הרי סוגיהן עוד יותר רחבים, כי יתכן להכנים תחתיהן כל איסורי עריות וכל החלק המשפטי וכל הדינים השייכים לביסום חיי החברה והצלחתה.

הרעיון הכללי הזה נולד לרגלי הפולמוס שנערך מחוץ למחנה ישראל נגד התורה, ובא כעין תשובה על הטענות המכוונות לעשות הפרש בין מצוות למצוות: אתם טוענים שבעצם וראשונה לא עלתה במחשבתו יתברך לתת תורה כל כך גדושה לישראל, רק עשרת הדברות בלבד, והשאר בא רק בתור עונש. הרי המצוות בעצמן מטפחות על פניכם, כי כלן באחת אינן באות רק לפרש מה שנאמר דרך כלל בעשרת הדברות. ולכן מי שמודה בעשרת הדברות, בהכרח מוכרח להודות גם בשאר מצוות התורה, כי קיום זה בלא זה אי אפשר: לאו של „לא יהיה״ לא יצוייר בפועל בלי הלכות עבודה זרה וחקות עובדיה. וכן לא יתכן לשמור את השבת בלי ידיעת המלאכות האסורות ושאר הדברים הנתלים בשמירת השבת וקידושו. וכן הוא העניין בשאר כל הדברות; כולם זקוקים לפירוש, כלומר למצוות המשלימות מובן הדברות ומאפשרות אותנו להוציאם מן הכח אל הפועל. — ולהפך, מי שאינו מודה בשאר מצוות התורה, אין

בידו אפילו עשרת הדברות. — זו היתה בעיקרה טענת היהדות כלפי תרעומת מסטיניה.[1]

אם אפשר לדון על פי אנאלוגיה, קרוב לשער, שגם הרעיון הזה קבל צורתו השלמה בסדור כל המצוות לפי התכנית המבוקשת בתקופה ההיא, כלומר בחילוק כל המצוות לעשר קבוצות המכוונות לעשרת הדברות. קבוצות כאלה לא נתגלו עד עתה. אבל המדרשים המתאמצים למצוא את כל תרי"ג מצוות בעשרת הדברות ומכנים אותם בשם „כל התורה", בודאי לא התכוונו למשחק מליצי בלבד, אבל נתכבעים היו לעשות כן לבטל טענת מתנגדי היהדות. מפנת השקפה זו יש במדרשים כאלה מעין חזיון היסטורי — סיפוק צורך שעה. וכנראה היה צורך לזה לא רק כלפי חוץ, אבל גם כלפי פנים, כי תעמולות הנוצריות העתיקה כוננו חציהן היותר שנונים על היהדות, ובתשובה למינים היה תלוי גם חזוק הדת בכלל.

אם השערתנו נכונה, הרי שני סדרים שונים היו לקדמונינו במניין המצוות: א) הסדר הראשון שכבר דברנו עליו בפרקים הראשונים שאפשר לכנותו בשם סדר טבעי, בהיותו מונה והולך מן החמור אל הקל את כל מצוות התורה בלי כוון מלאכותי ודחוק. רישומו של הסדר הזה עדיין ניכר בהקדמתו של בה"ג. — ב) הסדר החדש. אשר תעודתו לחלק את תוכן כל התורה לעשר קבוצות המכוונות לעשרת הדברות. — תחת אשר הסדר הראשון נשאר לנו כמעט בכל פרטיו בהקדמת בה"ג וגם בתמונה פיוטית באזהרות שונות, אין לנו מן הסדר השני רק קטועי דברים באיזו מדרשי אגדה. ובכל זאת אין לכחד מכל וכל במציאותן. איש כרב סעדיה גאון כתב אזהרות גם לפי עשרת הדברות. כמובן, כבר פסק בזמנו כל צורך אפולוגיטי לאזהרות כאלה. אבל בכמו אלה שורר החק הטבעי, שרעיון שנתאזרח פעם אחת, ממשיך ומתמיד השפעתו לדורות, אף אם השרש אשר ממנו צמח הרעיון, כבר אפס כל כחו. ורס"ג בעצמו משתדל להטעים סדור המצוות על פי עשרת הדברות באופן פילוסופי.

לפי האמור לא המציא רס"ג באזהרתו השניה את הרעיון בעצמו, רק נתן לו מבטא פיוטי. וזה הוא באמת עיקר חידושו גם באזהרתו הראשונה. כעין ראיה לדברינו שרעיון מקובל היה מרחף לפני רס"ג ביסדו אזהרותיו לפי עשרת הדברות, אפשר לראות גם בפתח דבריו לאזהרה זו:

אנכי אש אוכלה וניחרת מכל הנהרות ודברו כאש
ונוצציה הרבה מצוות בכל דבור וזהרות
בחכמתו כוללת בעשרת דברות תרי"ג
מצוות להורות אמרות ה' אמרות טהורות.

---

[1]) מובן מעצמו שהפולמוס בדבר עשרת הדברות הביא גם שנוי סדרים בסדר התפילה. המנהג העתיק שהיה נהוג בבית המקדש לקרוא עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר (תמיד פ"ה מ"א), בודאי היה נהוג בתחילה גם בגבולין. ולפי מאמרו של ר' יהודה אמר שמואל (ברכ' יב, א) רצו לקרות כן אף בגבולין, כלומר להנהיג הענין מחדש „אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין". ולפי הברייתא שם כבר מדבר ר' נתן מביטול זה מאותו הטעם עצמו. ועע"ש שאר אמוראים שרצו להנהיג אמירת עשרת הדברות בתפילה, ונמנעו מזה מטעם שכבר ביטלום מפני תרעומת המינים. ויותר מבואר העניין בירוש' שם פ"א ד"ג, ג) . . . שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע, דרב מתנה ור' שמואל בר נתמן אמר תרויהון

וגם מצד אחר יש ראיה, שרס"ג התחשב עם כִּוון זה כעם דבר מוכרח מצד הקבלה. בפירושו לספר יצירה (הוצ' למברט, פארים 1891 חלק הערבי צד 21—22 ובהעתקה הצרפתית צד 40—41) הוא מתאמץ למצוא לעשרת הדברות דבר מקביל לעשרת המאמרות של הפילוסופים המקיפים את כל מצוות שבתורה, מצד היותם מושגים כל כך כוללים, עד שמן הנמנע הוא שתמלט אף מצוה אחת, מהיות כלולה בהם.[1] — השקעת יסוד עמוק כזה להכללת תרי"ג בעשרת הדברות, מורה, שרס"ג נתן לעניין זה חשיבות דוגמטית, כלומר, שהעניין היה אצלו יסוד ועיקר דתי. כל זה לא יתכן בלתי אם נניח, שכִּוון זה היה אצלו בקבלה מדורות קדומים. ובסיום דבריו הוא אומר: „גם מצאתי במנותי מספר האותיות שבעשרת הדברות, שהן תר"כ אותיות, ויהיו תרי"ג אותיות מכוונות לתרי"ג מצוות, ונשארים אשר לרעך ז' אותיות. אבל אתה רואה שהמלות שורו וחמורו וכל כבר כוללים כל הדברים (ובכן אין שום צורך לצרף אל המניין מלות אשר לרעך). ויתברך החכם (ה') הכולל רב במעט".[2]

אמרין בדין הוה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין, שלא יהו אומרים אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני. — ומלשון ירוש' שם יש עוד להביא ראיה, שבזמנים העתיקים לא ראו בעשרת הדבורת את כל התורה כולה. על השאלה: „מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום", משיב ר' לוי, „מפני שעשרת הדברות כלולין בהן וכו'". ע"ע כעין זה בית המדרש ח"ו צד 41.

[1]) בחלק הערבי צד 21: وعند الرصد الجليل والتحرير الغزير تاملنا فوجدنا الى كلمات التى سمعها الانام بين بدى הר סיני بازاء هذه الى مقولات حتى لا تبقى شريعة الا وتكون قد دخلت تحتها وشرح ذلك ان דבור אנכי יוי يشير الى الفاعل كما قال אנכי יוי עשה כל ודיבור לא יהיה לך يشير الى الجواهر لانه قد جمعها فى قوله אשר בשמים ואשר בארץ ואשר במים ודיבור לא תשא يقع على الكيفيّات اذ اكثر الحلف انما يكون على احوال ודיבור כבד את אביך ואת אמך فهو المضاف بعينه ודיבור לא תרצח يومى به الى المنفعل لقوله כי בצלם אלהים עשה את האדם ודיבור לא תנאף يريد به النصبة لان ذلك الفعل انما هو انتصاب والقاء ודיבור לא תגנב فهو من الملك والقنية على الحقيقة ודיבור לא תגנב يشار به الى الكمية اذ اكثر الشهادات انما تقع على مقادير ודיבור לא תחמד يريد به المكان وسائر ما انضمّ اليه ولذلك قدّم فيه בית רעך فقد تبيّن ان עשרת הדברות قد احاطت بجميع التحصيلات التى فى العالم

[2]) שם צד 22: ووجدت ايضا عند التتبع عدد حروف עשרת הדברות תר״כ حرفا فيكون منها תרי״ג حرفا بازاء תרי״ג מצות ويبقى אשר לרעך ז حروف ونراه انه لما قال שורו וחמורו וכל قد جمع فيه كل شىء فتبارك الحكيم الجامع لكثير فى اليسير

ועוד אחרת אנו רואים מזה, שהאגדות בדבר מניין האותיות של עשרת הדברות, לא היו ידועות לרס״ג והמציא הגימטריא מדעתו. דבר זה מפיץ אור גם על הגימטריא שבמדרשים. קרוב הדבר, שגם הם לא עלה על לבם למנות את האותיות, רק אחרי שנתפעלו מן הרעיון, שמצוות התורה צריכות להיות כלולות בעשרת הדברות. — גם פה קדם הרעיון לבקשת הגימטריא. — ואולם אין מן הנמנע שהגימטריאות שבמדרש (במד״ר נשא פ״יג, טז. ושם פ׳ קרח פ״יח, כא) הוספות מאוחרות הן, ולקוחות באופן מן האופנים מפירוש ס׳ יצירה לרס״ג.

כִוון תרי״ג לאותיות הדברות לא מצא חובבים רבים בין הפייטנים, ואולי יש לייחס זאת לקושי המלאכה בכִוון כל כך מפורט. אמנם בכל זאת מצא רס״ג חבר לו בראב״ן שחבר על דרך זו פיוטו הנודע „אל אלהים ה׳ דבר ויקרא ארץ״ (מעריב ליל שני של שבועות כמנהג אשכנז). אבל ראב״ן לא סדר את המצוות לפרטיהן, רק ייחס לכל דבור מספר ידוע של מצוות, והמספרים האלה שנותן בלי שום פירוש ופירוט מעוניינים הם ביותר, כי מוכח מתוכם שידועים ומוסכמים היו בימיו. ר״וו היידנהיים בפירושו משתומם על הראב״ן וכ׳: „דברי הפייטן המה כדברי הספר החתום, כי לא באר לנו איזו מן המצוות נכללו בדבור זה ואיזו מהן בזולתו, ומדוע נכללו בזה כך וכך מצוות ובזולתו כך וכך דוקא ולולא שהשאיר אחריו ברכה בספר מאמר השכל לא מצאנו ידינו ורגלינו בכל הפיוט הזה. ואולם בספר הנזכר באר במועצות ודעת כל ענייני המצוות והאזהרות וכו׳ וערך וספר ומנה ושקל סך מצוות היוצאות מכל דבור ודבור והמיוחסות אליהם, עד שבכלל עשרה נכללו תרי״ג״.

בינתיים כבר נתברר, שהספר מאמר השכל אינו מהראב״ן. עי׳ קונטרס תרי״ג לר״א יעללינעק צד 14. ועי׳ ביחוד הערת רי״א בן–יעקב באוצר הספרים ע׳ מאמר השכל, שפיוטו של ראב״ן ו„מאמר השכל״ אין ביניהם שום יחס, „ולא קרב זה אל זה לא בזמן ולא במקום״ ובסיום הערתו כותב: „מה שאנו רואים את שני הגדולים האלה כשני נביאים המתנבאים בסיגנון אחד בחלוקת תרי״ג מצוות לכל דבור ודבור במספר אחד, אם לא היה לשניהם מקור אחד בתלמוד או מדרש קדמון וכדומה, קרוב לשמוע כי שניהם הגדולים לקחו מספרם מתוך האזהרות לרב סעדיה גאון והוא היה להם לעינים בחלוקת מספר זה לכל דבור ודבור״.

אין רצוני להכנס בפרטי הענין, אם בעל מוסר השכל נמשך במניין המצוות שלו דוקא אחר הסמ״ג כהחלטת רוו״ה או נשאר גם בזה תחת השפעתו של הרמב״ן אשר בעקבותיו הלך בסגנון רמזיו וסודותיו, אבל מתוך דבריו ניכר, שהמספרים הפרטיים אינם שאולים מאזהרתו של רס״ג. ראשית כל אנו רואים זאת מלשון בעל מאמר השכל עצמו. בדף י, ב (וויען 1815) הוא כותב: „ודע כי כבר נתבאר אצל חכמינו כי מכלל הדברות יוצאים כל המצוות, שהם תרי״ג בין הכל, עשה ול״ת, כי הקול ההוא אשר נאמר עליו קול גדול ולא יסף, אין ספק כי בו ספונים ורמוזים כל החקים והמשפטים, אשר בהם נתקדשנו מכל עם . . . אף בנדון זה נתתי לבי לבקש אחריהם ולבארם וכו׳ — ומצאתי מספר התחלקם

לדבור ראשון מצוות עשה ולא תעשה פ׳ — דבור שני ס׳ — דבור שלישי מ״ח דבור רביעי ע״ה — דבור חמישי ע״ז — דבור ששי נ׳ — דבור שביעי נ״ח — דבור שמיני נ״ט — דבור תשיעי נ״ב — דבור עשירי נ״ד — סך כולנה תרי״ג.״

התחלקות המצוות למספרים אלה מכוונת ממש לזו של רס״ג, ובכל זאת לא יתכן שמחברנו לקחה ישר מ א ז ה ר ו ת י ו של רס״ג, לא רק לפי שאומר „ומצאתי״ בסתם מבלי שיזכיר את המקור — עניין זר בבחינת איש כרס״ג שמחברנו מזכירו בהערצה יחד עם הרמב״ם, הראב״ע, הרמב״ן ושאר חכמי ספרד — אבל גם מסבה יותר מכריעה, והיא שמחברנו הוכרח ל ב ק ש א ח ר י ה ם, כלומר אחר הפרטים ולהמציאם מדעתו. וביותר נראה זאת מסוף הקדמתו (שם ד״יא, א): „ואגלגל לכל דבור ודבור העולה לחלקו הקרוב קרוב, ואף אגלגל פעמים מלה בדבור אחד, אשר גם כן תתכן לגלגל בזולתיו ואין בזה דבה״.

מכל זה נראה ברור, שאזהרתו של רס״ג לא היתה ידועה לבעל מוסר השכל כי שם נסדרו גם הקבוצות לכל דבור ודבור, ולא היה צריך לחפש אחריהן.

ובאמת החיפוש לא עלה יפה גם כאן, כמו שנראה בסקירה הראשונה מן קבוצת „אנכי״ שאני מציג פה לדוגמא זו לעומת זו:

אזהרות לרס״ג

מצוות עשה

גדילים
אות (תפלין של יד)
טוטפות (של ראש)
מזוזה
שלש תפלות
קריאת שמע
יראה
אהבה
קדוש השם
הצנע לכת
ברכת שובע
ימי הלל
להעלות עניו (?)
ללכת אחרי רבים
אמונה אמן
תרומה למשכן
בניין המשכן
הארון
השלחן
המנורה
מזבח הזהב
מזבח הנחשת
פרוכת
כפירת
שני כרובים
קרשי שיטה
יריעות שש לאמץ
יריעות אהל
שני מפרשים
שני מסבים
יותדות שפריר
חצר
כיור
לרחצה יד ורגל
אבני אפוד
כתיבת שמות השבטים עליהן
טורי חשן
כתיבת שמות השבטים עליהם
כתונת

מעיל
מכנסיים
מצנפת
ציץ
מגבעת
אבנט
לבישת בגדי כהונה
חצוצרות
קרבנות (בצרה?)
אורים ותומים
מנחת מאפה
מנחת מחבת
מנחת מרחשת
גרש קלוי
עולת בקר
עולת צאן
עולת עוף
שלמי צאן
שלמי בקר
הקרבת אימורים
תרומת הדשן
הבערת מערכה
שמן משחת קדש
קטרת סמים
אחת בשנה מזבח פנימי
בקע לגלגולת
קידוש מזבח אדמה
מוצא שפתיך תשמור
סיפור יציאת מצרים

מאמר השכל

אנכי ה׳ אלהיך
שמע ישראל
וקשרתם לאות וכו׳
והיו לטוטפות וכו׳
וכתבתם על מזוזות
ועשו להם ציצית
ולמדתם אותם וכו׳
לכתוב ס״ת לעצמו
ואהבת את ה׳ אלהיך
את ה׳ אלהיך תירא
ואהבת לרעך כמוך
ואהבתם את הגר
הוכח תוכיח וכו׳
ובו תדבק
והלכת בדרכיו
מצות שחיטה
מצות כסוי דם
שלוח הקן
זאת הבהמה אשר תאכלו
כל צפור טהור תאכלו
להבדיל בחגבים
להבדיל בדגים
ורחץ בשרו במים
לעשות פרה אדומה
הזאת מי חטאת
ולאחותו הבתולה לה יטמא
להצדיק דינו של ה׳
לחוג בשלש רגלים
לשמוח לפניו בעת ההיא
להראות לפניו . . . כל זכורך
הקהל את האנשים וכו׳
כל הבכור אשר יולד
לפדות פטר חמור בשה
ואם לא תפדה וערפתו
כל בכור אדם בבניך תפדה
להביא הבכורים בית ה׳
להתודות עליהם
לשבת בסוכה

אזהרות לרס"ג

אל תנסהו
ולא תעלה במעלות על מזבחי
שלא להשבית ברית מלח
שלא להקטיר דבש
שלא להקטיר שאור
שלא להניף ברזל על המזבח
לא תכלה פאת שדך לקציר
ולקט קצירך לא תלקט
וכרמך לא תעולל
פרט כרמך לא תלקט
לא תפאר אחריך
לא תשוב לקחת עומר ששכחת

מאמר השכל

מצוות לא תעשה

ולא תתורו אחרי לבבכם
לא יסורו מלבבך
השמר לך פן תשכח
לא תאכל הנפש עם הבשר
שלא לשחוט אותו ואת בנו יום אחד
לא תקח האם על הבנים
שלא לאכול ולהנות בשר בחלב
שלא לבשל בשר בחלב
שלא לחסום שור בדישו
שלא לאכול דם
שלא לאכול חלב בהמה
לא תאכלו כל נבלה
טרפה לא תאכלו
לא תנסו את ה'
שלא להקטיר בעל מום
ושלא להקדישם
ושלא לשחטן
ושלא לזרוק דמן
שלא לקבלם מיד הגוי
שלא להטיל מום בקדשים

שלא להקריב אתנן ומחיר כלב
שלא להקטיר שאור וכן דבש
לא תאפה חמץ חלקם
שלא לאכול פיגול
לא יקדיש איש אותו
מעשר בהמה לא ימכר ולא יגאל
לא יחליפנו
כל חטאת . . . לא יאכל
לא תשבית מלח
לא יבדיל בחטאת עוף
לא ישים על מנחת חוטא ולא לבונה
שלא להותיר קדשים
שלא לאכול הנותר
שלא לאכול קדשים שנטמאו
שלא יאכל טמא קדשים
לא יראו פני ריקם
לא תעבוד בבכור שורך
לא תגוז בכור צאנך
בכור שור . . . לא תפדה

מן השואה זו נראה, עד כמה אין בעל מאמר השכל תלוי במניין המצוות של רס"ג. רק המספרים הראשיים שוים לכל דבור ודבור, אבל בפרטים כל אחד חושב לפי דרכו.

ענין אחר הוא אם נשאל מאין נלקחו הסכומים לכל דבור ודבור בין בפיוטו של הראב"ן בין בחקירותיו של בעל מוסר השכל. לפי עדותו של רס"ג בפירושו לס' יצירה, טרח הוא בעצמו בדבר, לבחון את המצוות לפי שייכותן אל הדברות, והוא בעצמו מצא את הסכומים הכלולים בכל דבור ודבור, ולפי הדברות הוא מסדר את המספרים.[1] לפי זה יש לנו אצל רס"ג

[1] בנוסח הערבי צד 22: فاذا كان كذلك وكانت תרי"ג מצות انما هى ممّا فى العالم وجب ان تكون هذه תרי"ג شريعة داخلة تحت עשרת דברות لا توجد واحدة منها خارجة عنها ولما اخذت فى تصنيفها وضمّ الى كل

בעצמו שני מקומות שונים, אשר בהם הוא מזכיר את הסכומים השייכים לכל דבור ודבור: באזהרתו השניה ובס׳ יצירה. החילוק שביניהם הוא שבאזהרות נמנו בפרטות כל המצוות השייכות לכל דבור ודבור ובפירושו לס׳ יצירה מסתפק רס״ג בזכרון הסכומים ואינו מפרט את המצוות השייכות לכל סכום וסכום. בעובדה זו צריך לבקש פתרון לשאלתנו. מצד אחד ברור הוא שבעל מוסר השכל לא שאב מכלי ראשון (אצל הראב״ן אי אפשר לברר), אבל יתכן, שבני דורו של רס״ג וכן הבאים אחריו העתיקו דבריו שבפירושו לס׳ יצירה בנוגע לעשרת הדברות, לפי שאותו החלק היה מעורר התענינות לא רק בחוגים בודדים של חוקרים, אבל גם אצל כלל ישראל. ומתוך רבוי ההעתקות נעלם במשך הדורות שם המחבר. על פי זה יובן בפשיטות, שבעל מאמר השכל ידע מן הסכומים הפרטיים השייכים לכל דבור ודבור, אבל את פרטי המצוות לא ידע וכן לא ידע מי היה הראשון שהגביל את הסכומים האלה. ופה אין באמת המצוות מנויות לפרטיהן רק בדרך כלל, כפי הסכומים השייכים לכל דבור ודבור. אמנם המהדורה השניה של אזהרותיו — המקור היחידי למניין מפורט של כל המצוות על יסודו שבנה בחקירותיו לס׳ יצירה — לא נתפרסמה כל כך, ועל כל פנים לא היתה לעינים לבעל מאמר השכל.

בסיום הפרק עלינו לשוב עוד הפעם אל הנקודה שיצאנו ממנה, אל חלוקת המצוות לשס״ה ורמ״ח. — מה יסודה של חלוקה זו?

כבר ראינו שמניין המצוות של בה״ג לא היתה יכולה לשמש יסוד לחלוקה זו, לפי שיש בו יותר משני מינים של מצוות. ואף כי אפשר לחלק את הפרשיות באופן מן האופנים עד כדי להשיג את המטרה המבוקשת בדבר שס״ה ורמ״ח, אבל חלוקה זו מלאכותית היא מאד ודחוקה לגבי החלוקה הטבעית של בה״ג.

דרך אחרת נפתחת לנו על ידי החלוקה השניה של המצוות, כלומר על ידי החלוקה לעשרת הדברות. בחלוקה זו נתפרדה החבילה המקורית. המסדר החדש מוכרח היה לבלבל את כל הסדר העתיק, בהיות שהמסגרת החדשה (עשרת הדברות) היתה תובעת שיטה חדשה של מניין המצוות לא לפי עונש ושכר ולא לפי החילוק שבין יחיד וציבור, רק לפי התייחסותן הפנימית של המצוות לתוכנו של כל דבור ודבור. בהסתדרותן החדשה של המצוות אפסו כל ההבדלים הראשונים ונשארה רק החלוקה היותר פשוטה, והיא החלוקה למצוות עשה ומצוות לא תעשה. — כאן יש מקום לבקש גם את היסוד לחלוקת המצוות לשס״ה ורמ״ח.

הקושי בהתרת שאלה זו כפול הוא: א) אין לנו מניין המצוות לפי עשרת הדברות יותר עתיק ממניינו של רס״ג. אף כי נעלה מעל כל ספק

דבור ما يشبهه وجدت المضمومة منها الى אנכי פ والى לא יהיה ס والى לא תשא מח والى זכור עה والى כבד עז والى לא תרצח נ والى לא תנאף נח والى לא תגנב נט والى לא תענה נב والى לא תחמד נד فذلك תריג

שהרעיון בעצמו עתיק הוא, ובכן היינו מוכרחים להסתייע מאזהרותיו של רס״ג בלבד ולאחר התהוותה של חלוקה זו עד תקופת רס״ג. — ב) גם רס״ג בעצמו אינו מבליט החילוקים שבין מ״ע ובין ל״ת ואי אפשר להבחין היטב את המספר על פי הלשון הפיוטי שבאזהרותיו. לכן קשה להחליט שהוא הוא ששמש יסוד לחלוקה זו. — העיקר שעליו אפשר לסמוך, הוא, שחלוקת שס״ה ורמ״ח מאוחרת היא לאותה החלוקה השמורה לנו בבה״ג ומאושרת באזהרותיו הראשונות של רס״ג וכן אצל בעל חובות הלבבות בסוף הספר, וצריך לבקש שרשה באיזה ספר המצוות שנוסד על עשרת הדברות.

Herr Bezirksrabbiner Dr. Hermann Pinkuß, Heidelberg.
„ Zahnarzt Dr. Posner, hier.
„ Nervenarzt Dr. J. Prager, hier.
„ Dr. Joachim Prinz, Berlin.
„ Seminardozent Dr. Israel Rabin, hier.
„ Rabb. Dr. Rülf, Bamberg.
„ Rabb. Dr. Saenger, hier.
„ Rabb. Dr. M. Salzberger, Erfurt.
„ Rabb. Dr. D. Sander, Gießen.
„ Th. Schatzky, hier.
„ Rabb. Dr. Schiff, Karlsruhe (Baden).
„ Rabb. Dr. Emil Schlesinger, St. Gallen.
„ Max Schönfeld, hier.
„ Dr. Emil Schorsch, Hannover.
„ Rabb. Dr. Hermann Schreiber, Potsdam.
Herr Hofrat Rektor Prof. Dr. A. Schwarz, Wien.
„ Prof. D. Simonsen, Kopenhagen.
„ Rabb. Dr. Treitel, Laupheim.
„ Rabb. Dr. Victor, Hindenburg O.-S.
„ Rabb. Dr. Hermann Vogelstein, hier.
„ Landrabbiner Dr. Walter, Kassel.
Frau Prof. R. Werner, München.
Herr Arthur Wiener, hier.
„ Baruch Wiener, Wittenberg.
„ Louis Wiener, Berlin.
„ Rabb. Dr. Georg Wilde, Magdeburg.
„ Rabb. Dr. Kurt Wilhelm, Braunschweig.
„ Rabb. Dr. Albert Wolf, Dresden.
„ Bezirksrabbiner Dr. Julius Zimels, Freiburg (Breisgau).

Allen diesen gütigen Spendern statten wir unseren herzlichsten Dank ab.

Breslau, Januar 1928.

Für das Dozentenkollegium:
Prof. Guttmann.

Herr Lippmann Bloch, hier.
,, Prof. Dr. Gaster, London.
,, J. N. Lewy, hier.
,, Rabb. Dr. Littmann, Zürich,
,, Rabb. Dr. Jacob, Dortmund.

Herr A. Wolff, hier.
,, Bezirksrabb. Dr. Eugen Meyer, Pirmasens.
Rabb. Dr. Schlesinger, St. Gallen.

Außerdem haben im abgelaufenen Jahr ihr gütiges Interesse für den Verein kundgegeben:

Gemeinden, Logen, Vereine:

Synagogengemeinde Breslau.
Synagogengemeinde Mannheim.
Fraternitasloge Dresden.
Friedrichsloge Heidelberg.
Heinrich Graetz-Loge Breslau.
Humanitasloge Gleiwitz.
Lessingloge Breslau.
Münchenloge München.
Victorialoge Görlitz.
Zacharias Frankel-Loge Breslau.
1. Gesellschaft der Brüder, Breslau.
2. Brüdergesellschaft Breslau.
Unterstützungsverein Meiningen.

Ferner bekundeten ihr Interesse für den Verein:

Herr Rabb. Dr. Aber, Bremen.
,, Fritz Apt, hier.
,, Emanuel Aufricht, hier.
,, Rabb. Dr. Leo Baerwald, München.
,, Eduard Bielschowsky, hier.
,, Lippmann Bloch, hier.
Frl. Oberlehrerin Gertr. Brann, hier.
Herr Arthur Braunthal, hier.
Frau Anna Daniel, hier.
Herr Carl Daniel, hier.
,, Heimann Daniel, hier.
,, Heymann Daniel, hier.
,, Rabb. Dr. David, Bochum.
,, Siegismund Ebstein, hier.
,, Rabb. Dr. Berthold Einstein, Landau (Pfalz).
,, Rabb. Dr. Max Elk, Stettin.
,, Willy Falk, hier.
,, Rabb. Dr. E. Finkel, Berlin.
,, Rabb. Dr. Israel Finkelscherer, München.
,, Rabb. Dr. Max Freudenthal, Nürnberg.
,, Landrabbiner Dr. S. Freund, Hannover.
,, Rabb. Dr. Gelles, München-Gladbach.
,, Max Gins, hier.
,, Rabb. Prof. Dr. Golinski, Beuthen O.-S.
,, Bezirksrabbiner Greilsheimer, Mosbach (Baden).
,, Rabb. Dr. Grünfeld, Augsburg.
,, Rabb. Dr. Grunwald, Wien.
,, Bezirksrabb. Dr. Grzymisch, Bruchsal (Baden).
,, Seminarrabb. Prof. Dr. Michael Guttmann, hier.
,, Rabb. Dr. Hahn, Essen.
,, Seminardozent Dr. I. Heinemann, hier.

Herr Rabb. Dr. Holzer, Hamburg.
,, Rabb. Dr. Bruno Italiener, Darmstadt.
,, Rabb. Dr. Ernst Jacob, Saarbrücken.
,, Rabb. Dr. Albert Kahlberg, Halle (Saale).
,, Rabb. Dr. Katten, Görlitz.
,, Gem.-Rabb. Dr. Adolf Kober, Köln
,, Kurator Rechtsanwalt Hans Kober, hier.
,, Josef Kober s. A., hier.
,, Wilhelm Kober, hier.
,, Rabb. Dr. Krakauer, Osnabrück.
,, Kurator Ludwig Laqueur, hier.
,, Rabb. Dr. Arnold Lazarus, Frankfurt a. M.
,, Rabb. Dr. Paul Lazarus, Wiesbaden.
,, Carl Leipziger, hier.
,, Hugo Lesser, hier.
,, Rabb. Dr. Sally Levi, Mainz.
,, Rabb. Dr. Reinhold Lewin, Königsberg i. Pr.
,, Seminardozent Dr. Albert Lewkowitz, hier.
,, Isaac Lewy, Berlin.
,, Isidor Lichtenberg, hier.
,, Rabb. Dr. Martin Littmann, Zürich.
,, Dr. H. Löb, Göteborg.
,, Rabb. Dr. Dagobert Nellhaus, Hirschberg.
,, Rechtsanwalt Dr. Albert Neubürger, Fürth (Bayern).
,, Kurator Siegbert Peiser, hier.
,, Rabb. Dr. Peritz, Liegnitz.
,, Rabb. Prof. Dr. Felix Perles, Königsberg i. Pr.

Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, unbemittelten Hörern des jüd.-theol. Seminars Stipendien und zinslose Darlehen zu gewähren, erstattet hiermit Bericht über seine Tätigkeit im Jahre 1927.

Der Liwjath-Chen konnte im vergangenen Jahre den an ihn gestellten Anforderungen nur zum Teil genügen; denn die Zahl der Hörer wächst in jedem Semester, die Geldeingänge aber haben leider noch nicht die erwünschte Steigerung erfahren.

Die Not unserer Kommilitonen, die meist aus dem verarmten Mittelstand stammen, ist groß. Nur wenige von ihnen sind in der Lage, die hohen Kosten des Studiums an der Universität aufzubringen.

Wir richten an Sie die dringende Bitte, uns zu unterstützen und auch in Ihrem Kreise neue Freunde für unsere Sache zu werben.

Sämtliche Brief- und Geldsendungen bitten wir an den Verein Liwjath-Chen, Wallstraße 14 (Postscheckkonto Breslau 31 732) richten zu wollen.

Der Vorstand des Vereins Liwjath-Chen bestand aus den Herren: Dr. phil. Nachum Wahrmann, Vorsitzender, cand. phil. Bruno Finkelscherer, Schatzmeister, stud. phil. Josef Schwarz, Schriftführer, cand. phil. Marcus Breger, stud. phil. Fritz Pinkuss.

Immerwährende Mitglieder: *

Herr Prof. Dr. Benno Badt s. A., hier.
„ Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähren).
Frau Elise Deutsch s. A., Kanitz.
Herr Gotthardt u. Frau Hermine Deutsch, Cincinnati.
„ Emil Ephraim s. A., hier.
„ Rabb. Dr. Abraham Frank s. A., Köln.
„ Jakob Koppel Frankel s. A., Prag.
„ Direktor Zacharias Frankel s. A., hier.
Frau Ester Frankel, geb. Fischel s. A., Prag.
„ Direktor Rosa Frankel, geb. Meier s. A., hier.
Herr Rabb. Prof. Dr. Jakob Guttmann s. A., hier.
„ Stadtrat Leopold Guttmann s. A., Beuthen.
Herr Dr. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg.
Frau Bankier Hille s. A., hier.
Herr Meyer Lewy s. A., hier.
„ Stadtrat Hugo Milch s. A., hier.
„ Fabrikbesitzer Leo Neustadt s. A., hier.
Frau Berta Schottlaender, geb. Werner s. A., hier.
Herr Jakob Simonsen s. A., Kopenhagen.
Frau Rosa Simonsen, geb. Hahn s. A., Kopenhagen.
Herr Rabb. Dr. Stier s. A., Berlin.
„ Julius Wolfsohn s. A., hier.
„ Rabb. Dr. Ziemlich s. A., Nürnberg.
Frau Berta Ziemlich, geb. Joel s. A., Nürnberg.

* Laut Beschluß der Generalversammlung können Einzelpersonen durch einen einmaligen Mindestbeitrag von 100 Reichsmark dauernde Mitglieder werden.

Der Verein der Seminarfreunde war auch im Berichtsjahre trotz der anhaltenden schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse mit großer Hingabe bemüht, dem Kuratorium der Fraenckelschen Stiftungen bei der Erhaltung und dem Ausbau unserer Anstalt behilflich zu sein. Dem tatkräftigen Vorsitzenden des Vereins, Herrn Justizrat Hirschberg und den anderen treuen Freunden, besonders dem stets hilfsbereiten Förderer unserer geistigen und sozialen Bestrebungen Herrn Lippmann Bloch gebührt inniger Dank. Von dem Joint Distribution Committee wie vom Hilfswerk des Herrn Rabbi Dr. Stephen S. Wise in New York wurden auch in diesem Jahr dem Seminar in dankenswerter Weise Zuwendungen gemacht. Ferner stellten mehrere Synagogengemeinden dem Seminar Subventionen zur Verfügung. Der Synagogengemeinde Breslau sind wir für die hochherzige Förderung unserer Anstalt zu besonderem Danke verpflichtet. Die im vorjährigen Berichte ausgesprochene Erwartung, daß der „Preußische Landesverband jüdischer Gemeinden" den Pflanzstätten jüdischer Wissenschaft in Deutschland seine Fürsorge zuwenden werde, ist in erfreulicher Weise in Erfüllung gegangen. Dem Landesverband haben es die jüdisch-theologischen Anstalten zu verdanken, daß ihr Fortbestand gesichert ist. Auf das zunehmende Interesse für jüdische Geistesarbeit und wahrhaft jüdisches Leben ist das Anwachsen der Hörerzahl an allen Rabbinerbildungsanstalten zurückzuführen. Dem ideellen Streben der jüdischen Jugend kommt die großzügige Hilfe des Landesverbandes entgegen, die vielen das Studium ermöglicht. Wir hoffen dadurch der jüdischen Zukunft wertvolle Kräfte zu sichern. Der Großloge für Deutschland wie mehreren Logen im U. O. B. B. und einer Anzahl von Synagogengemeinden, insbesondere Berlin, Beuthen O.-S., Düsseldorf, Frankfurt a. M., München, M.-Gladbach, Offenbach danken wir für die Bereitstellung von Stipendien für unsere Hörer. Zugleich sprechen wir den Freunden unseren Dank aus, die uns die Erhaltung der mensa academica ermöglichen.

שאול טשרניחובסקי: שירים· — שלום עליכם: כתריאלים· — שלום עליכם: חיי אדם Bd. 1—3 — שלום עליכם: כתבים Bd. 1—2 — זאב יעבץ: שיחות ושמועות מני קדם· — אפרים ירושלמי: איוב· — דר נח חכם: תקציר של הסטוריה כללית· — תלמוד, ווילנא Bd. 1—17 — ספר שעשועים לר׳ יוסף בן מאיר בן זבארה · · · ישראל דוידזון· — ספר המדות לרבי נחמן מברצלב· — שומר אמונים עם מבוא פתחים · · · ש· א· הורודצקי· — דער פנקס, יאהרבוך פאר דער געשיכטע פון דער יודישער ליטעראטור און שפראך · · · ווילנא 1913 — רבי יהודה אלחריזי: תחכמוני · · · א· קאמינקא· — מדרש תהלים · · · ש· באבער· — איתיאל הכושי מוינעציא · · · שעקספיר, תרגם י· ע· ס· — ז· רייזען: גראמאטיק פון דער יידישער שפראך· — י· שיפער: געשיכטע פון יידישער טעאטער—קונסט Bd. 1—2 — ז· רייזען: לעקסיקאן פון דער יידישער ליטעראטור · · · B⁺. 1—2 — א· ליפשיץ: אבות עטרה לבנים· — א· טשעריקאווער: אנטיסעמיטיזם און פאגראמען אין אוקראינא· — ב· סטופניקר: היהודים ברוסיה ובאוקראינה· — א· רעוואוצקי: אין די שווערע טעג אויף אוקראינע· — ל· חאזאנאוויטש: דער אידישער חורבן אין אוקריינע· — רשומות, מאסף · · · א· דרויאנוב Bd. 1—5 — דוד ילין: חקרי מקרא, איוב· — ליון, מאסף החברה הא״י להיסטוריה ואתנוגרפיה· — דיקשטין—אליאש: המשפט העברי Bd. 1—2 — יעקב פיכמן: ס׳ הארץ, אנתולוגיה של א״י· — חרבות ירושלים · · · א· רבלין· — שיר ידידות, דפ׳ מארראכיס· — י· ל· קצנלסון: התלמוד וחכמת הרפואה· — מ· ווישניצער: יידישע בעל—מלאכה צעכן אין פוילן און אין ליטע· — י· לעשצינסקי: די אידישע וואנדערונג פאר די לעצטע 25 יאר· — ב· בארראכאוו: די אידישע ארבעטער באוועגונג אין ציפערן· — י· לעשצינסקי: דאס אידישע פאלק אין ציפערן· — א· ברור: הארץ, ספר לידיעת א״י· — איזנשטין: אוצר מאמרי תנ״ך· — ל· טויבש: תלמודישע עלעמענטע אינם יידישן שפריכווארט· — ספר אבן עזרא · · · י· פליישער· — פרומקין, תולדות חכמי ישראל· — א· פריעדבערג: בית עקד ספרים, לקסיקון ביבליוגרפי 1 Teil. — ר· פייגנבערג: א פנקס פון אטויטער שטאט· — ברוך: כתובים אחרונים· — י· קלוזנר: הרעיון המשיחי בישראל· — זאב יעבץ: תולדות ישראל, ח״א· — איים, קובץ א׳ · · · ע״י ביילין, גולדנברג ופינסקי·

Alte Bestände in die Bibliothek neu eingereiht:

Deutsch. Fleischmann: Alttestamentliche Lyrik. — Wachstein: Katalog der Salo Cohnschen Schenkungen. — Silberstein: Mein Glaube! — Verfolgung der Juden in Rußland. Stenogr. Bericht. — Brehier: Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. — Jahrbuch der Jüdiscn-Literarischen Gesellschaft. XV. — Stammtafel des Eleasar Löw gen. Schemen Rokeach. — Mischna, Gießen. Fiebig: Rosch ha-schana. — Baumgärtel: Hebr. Wörterbuch zur Genesis. 1. Heft. — Heidelberger Universitätsjubiläum. — Artoni: Le influenze delle consonanti sulle vocali ... ebraica. — De Lagarde: Genesis etc. Leipzig 1868. — Lange, Friedr.: Reines Deutschtum. — Beta: Der Geist Bleichröders und der Geist Friedrich des Großen. Protokolle der Delegierten-Versammlung der Chowewe-Zion. Kattowitz 1884. — Festschrift zum 70. Geburtstage des Oberkirchenrats Dr. Kroner. — Lewi ben Gerson: Die Kämpfe Gottes. Uebersetzt von Kellermann. — Zuckermandel: Ges. Aufsätze. 1. T., 2. H. — Verhandlungen und Beschlüsse der Generalversammlung des Rabbinerverbandes 1916. — Catalog. Hebrew Union College. Nr. 8, 1915/16. — Socins Arabische Grammatik. 8. Aufl. Brockelmann. — May: Soziales Leben in Israel zur Zeit des Propheten. — Cohn, Emil: Judentum. — Gebhardt: Spinoza. Lebensbeschreibungen und Gespräche. —

תהלים עם הערות מר׳ רפאל בר״י פירשטענטהאל· — בן זאב: תלמוד לשון עברי· — משנה תורה לרמב״ם ח״ב· — ברכות, תלמוד בבלי· — פרי חדש על אורח חיים· — ש״ס בבלי ווילנא 5 Bde. — רב אלפס על מס׳ ברכות, שבת, עירובין, חולין 2 Bde. — רב אלפס על ב״ק, ב״מ, ב״ב, שבועות, ע״ז, כתובות· — שלחן ערוך: ח״מ, א״ח, יו״ד 3 Bde. — ירושלמי שבת· — תלמוד בבלי, בבא קמא· — דביר, מאסף Bde. 1—2 — ספר ראבי״ה · · · ע״י א· אפטוביצר — סידור רש״י · · · ע״י באבער — פריימאנן· — עניני שבתי צבי · · · ע״י א· פריימאנן· — פי׳ על ס׳ משלי לר׳ יוסף · · · נחמיאש · · · ע״י באמבערגער· — ס׳ בני שמואל מר׳ שמואל חיון· — ש״ע יורה דעה ח׳ א״ב· — ירושלמי: שבת, עירובין, פסחים· — מחזור מנהג פולין, פיהם, ומעהרין ח״א· — פ· ה· וועששטיין: קדמוניות מפנקסאות ישנים· — משנה תורה לרמב״ם ח״א· — פסיקתא · · · ע״י ש· באבער· — תורה· ירושלים Jg. 1914 — תחכמוני, מאסף מדעי וספרתי ח״א· — האמונה והתבונה מאת פ· מיזעס· — שו״ת הריב״ש· — הגרן, מאסף · · · ע״י הורודצקי· — פי׳ הכתובה לר׳ שמעון בר צמח· — נחלת צבי· — י· אברבנל: נחלת אבות קונשטנטונא 1545 — לקוטי צבי עם שערי ציון· — ש· קרויס: גבעת שאול· — ל· גינצבורג: תשובה בדבר יינות הכשרים והפסולים· — אדני כסף לר׳ יוסף אבן כספי ח״א · · · ע״י י· לאסט· — י· ק· דושינסקיא: תולדות יעקב· — מדרש חסירות ויתירות · · · ע״י א· מרמרשטין· — קבץ על יד Jg. 1885, 6, 8 — ס׳ ויחל משה, פפד״א, תנ״א·

Durch Tausch erworben:

Schechitabbuch 1742 (Schopfloch 1772). — Notisias dos Judeos de Cochim Mandadas por Mosseh Pereyra de Paiva. — Ulrich: Schweizer Judenchronik.

adel. — Seymour: Tales of King Salomon. — Stern: Warum sind wir Deutsche? — Bab: Goethe und die Juden. — Schäffer: Die Zerstörung des Volksgedankens durch den Rassenwahn. — Norden: Auge um Auge — Zahn um Zahn. — Rosin: Die Juden in der Medizin. — Nathan: Das Problem der Ostjuden. — Jüdische Frontsoldaten aus Württemberg und Hohenzollern. — Müller-Potsdam: Völkische Weltanschauung. — Bonin: Die Götter Griechenlands. — James: Unsterblichkeit. — Stein: Die Juden in der Philosophie der Gegenwart. — Orientalia Hamburgensia. Festgabe am 4. Orientalistentag. — Catalogus der Tentoonstelling in het Portugeesch Israel. Semin. Ets Haim. — Historische Daten zur Geschichte der Israel. Gemeinde Bremen. — Sonderabdruck des Jevrejski Almanach za Godinu. 1926/27. — Jakobovits: Entstehungsgeschichte der Bibl. der israel. Kultusgemeinde. Prag. — Gids voor de Tentoonstelling der Bibliotheca Rosenthaliana . . . 1627—1927. — Coblenz: Predigten. — Steinschneider: Gesammelte Schriften. Bd. I. — Mischna Gießen. IV. Seder. 9. Traktat Abot. — Fishberg: Die Rassenmerkmale der Juden. — Sokolow: Geschichte des Zionismus. — Wolbe: Sir Moses Montefiore. — Meisl: Haskalah. — Marylski: Geschichte der Judenfrage in Polen. — Gordon: Der Ichbegriff bei Hegel. . . . — Ford: Der internationale Jude. — Edom. Bericht jüdischer Zeugen . . . über die Judenverfolgung. . . . — Kernholt: Vom Ghetto zur Macht. — Fromer: Der Organismus des Judentums. — Radenhausen: Esther. Die semitische Unmoral. — Bernstein u. Segel: Jüdische Sprichwörter und Redensarten. — Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern. — Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament. Bd. I. — Der Born Judas. Bin Gorion. Bd. 1, 3, 5, 6. — Bin Gorion: Die Sagen der Juden. Bd. I, II, III, IV, V. — Richter: Der Islam als Religion. — Muckle: Der Geist der jüdischen Kultur und das Abendland. — Beer, G.: Welches war die älteste Religion Israels? — Monumenta Talmudica. Bd. II. Gandz: Das Recht. H. I, II. — Adler: Praxis und Theorie der Individualpsychologie. — Rosenfeld: Glaube und Weltanschauung. — Thesaurus Linguae Latinae. Vol. V, 7, Vol. VI, 3, 6, 7, 8, Suppl. III, 1, 2. — Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. — Bühler: Das Seelenleben des Jugendlichen. — Lewy: Die Chronologie der Könige von Israel und Juda. — Nachträge und Berichtigungen zu Jakob Levy, Wörterbuch v. L. Goldschmidt. — Systematische christliche Religion (Kultur der Gegenwart, I, IV, 2). — Geschichte der christlichen Religion (Kultur der Gegenwart, I, IV, 1), 2. Aufl. — Die Religionen des Orients (Kultur der Gegenwart, I, III, 1), 2. Aufl. — Fritsch: Antisemiten-Katechismus. — Krautheimer: Mittelalterliche Synagogen. — Sanders: Handwörterbuch der deutschen Sprache. — Belloc: Die Juden. — Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. — Mandelkern: Veteris testamenti concordantiae 2. Aufl. — Stenographische Protokolle der Verhandlungen des XI. Zion. Kongresses 1913. — Der Jude. Jg. I—VIII. — Benzinger: Hebräische Archäologie. 3. Aufl. — Gunkel: Einleitung in die Psalmen. — Jacobus: Der Gottesstaat. — Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, nach der slawischen Uebersetzung von Grass. — Löwenstein: Index Approbationum. — Seb. Münster: Hebräisch-lateinische Bibelausgabe. 2 Bde. — Meinhold: Einführung in das A. T. 2. Aufl. — Conte Corti: Der Aufstieg des Hauses Rothschild. — Ehrenberg: Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung. — Bell: Juden nnd Griechen im römischen Alexandrien. — Berghoeffer: Meyer Anschel Rothschild. — Jewish Quaterly Review. Old Series. Nr. 29—33, 35—45, 47—80. — Aichhirn: Verwahrloste Jugend. — Zambaur: Manuel de Genealogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam. I, II. — Jungmann: Jochanan von Giskala. — Hastings: Dictonary of the Bible. — Rosenthal: Heimatgeschichte der badischen Juden.

בן—ציון דינבורג: תולדות ישראל כרך א'· — מדרש הרפואה, ע״י מ· פרלמן ח״א· — מקור חיים לרבי שלמה בן גבירול, תרגם ד״ר י· כלובשטיין· — מרדכי בן יחזקאל, ספר המעשיות כרך א'· — מס' קידושין 12 Exempl. — מס' נדרים 7 Exempl. — עין יעקב, הוצאת חורבי· — עלילות גלגמש, תרגם ש· טשרניחובסקי· — משפט לעשוקים — בראשית רבא · · · טהעאדאר Lief. VIII., IX., X. — פלפל על זמן זמנים זמניהם, הוצ· גרשון בילאסקי· — השלוח Bd. 37—46 — יעקב קלצקין: ברוך שפינוזה· — סידור, טארנאפאל 1816 — ספור נסיעת דוד הראובני · · · א· כהנא· — דער ספר הזכרונות פון דוד הראובני · · · גלדשמידט· — ש· אסף: העונשין אחרי חתימת התלמוד· — ספר יוסיפון · · · גינצבורג · · · כהנא· — קאסווסקי: אוצר לשון המשנה חלק א״ב· — י· קלוזנר, ישו הנוצרי· — כתובים אחרונים· —

auch vollständige Sammlungen alter hebräischer Zeitschriften und wertvolle Bestände judaistischer Literatur.

Von der Breslauer Synagogen-Gemeinde wurde unserer Bibliothek die Büchersammlung aus dem Nachlaß des Dr. Karl Siegfried Günsburg übertragen.

Gekauft wurden:

Judaica: Em. Bin Gorion: Vom Ursprung der israel. Religion. — Dubnow: Weltgeschichte. Bd. V u. VI. — Juster, J.: Les Juifs dans l'Empire Romain. I, II. — Heppners jüd.-lit. Kalender 1900—1906, 1908—1913, 1916, 1921/22, 1924/25, 1925/26. — Scholem: Bibliographia Kabbalistica. — Rothschild: Aus Vergangenheit und Gegenwart der israelitischen Gemeinde Worms. — Laser u. Torczyner: Deutsch-hebräisch. Wörterbuch. — Cohen, Herm.: Jüdische Schriften. Bd. 1—3. — Dreifuß: Die Familiennamen der Juden. — Karpeles: Geschichte der jüdischen Literatur. — Thomsen: Palästina-Literatur. I, IV. — Dittmann: Bibelerläuternde Kupfer. — Koran (Arabisch). — Bauer-Leander: Grammatik des Biblisch-Aramäischen H. 1, 2. — Bornstein: Einführung in das Hebräisch der Gegenwart. — Lewin: Die Landessynode der großpolnischen Judenschaft. — 3 Palästinakarten. — Aus dem Leben des preußischen Israeliten Alfred Moritz Meyers. — Jeremias: Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart. H. 1, 2. — Sonderabdruck aus der Paul Haupt-Festschrift. P. II. Old Testament a. Judaica. — Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. — Hartmann: Ethik. — Simmel: Lebensanschauung. — Die Religion der Babylonier und Assyrer. — Urkunden zur Religion des alten Aegypten. — Nietzsches Werke. Taschenausgabe. 11 Bde. — Leibniz: Philosophische Werke. Bd. 1—4. — Leibniz: Erläuterungen z. d. Neuen Abhandl. über den menschlichen Verstand. — Leibniz: Deutsche Schriften. Bd. 1, 2. — Locke: Versuch über den menschlichen Verstand. Bd. 1, 2. — Spranger: Lebensformen. 5. Aufl. — Husserl: Logische Untersuchungen. — Schopenhauers sämtliche Werke. Bd. 1—6. — Otto: Das Heilige. — Jeschurun. Jg. XI, H. 3—12; Jg. XII, H. 1, 2, 5, 6. — Aristoteles: Ueber die Seele. — Berkeley: Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. — Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. — Eucken: Der Sinn und Wert des Lebens. — Loevinson, Erm.: Roma Israelitica. — Entwicklungsstufen der jüdischen Religion. — Krauß: Synagogale Altertümer. — Goldschmidt: Talmudübersetzung. Bd. V, VI, VIII. — Kerschensteiner: Begriff der Arbeitsschule. — Stein: Leibniz und Spinoza. — Troeltsch: Gesammelte Schriften. Bd. 1—4. — Natorp: Sozialpädagogik. — Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. — Gaudig Freie geistige Schularbeit in Theorie und Praxis. — Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie. — Klatzkin: Hermann Cohen. — Spranger: Psychologie des Jugendalters. — Loewe: Catalogue of the manuscripts in the hebrew character.... — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Jg. 1, 2. — Spengler: Der Untergang des Abendlandes. Bd. 1, 2. — Hemann: Geschichte des jüdischen Volkes. — Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellschaft. Bd. 1, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 17. — Wutz: Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus. Heppner-Herzberg: Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in den Posener Landen. — Birnbaum: Praktische Grammatik der Jiddischen Sprache. — Mieses: Die jiddische Sprache. — Spranger: Kultur und Erziehung. — Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen. Kennedy: Philos contribution to religion. — Lukacz: Moses Heß. — Gulkowitsch: Der Hasidismus. — Wendel: Das Opfer in der altisraelitischen Religion. — Kunstkalender für das Jahr 5688. — Wuttke: Melchisedech der Priesterkönig von Salem. — Micha Josef Bin Gorion: Messias-Legenden. — Buber: Des Baal-Schem-Tow Unterweisung im Umgang mit Gott. — Die Judenpogrome in Rußland. I. T. — Told: Die Judenmassacres in Kischinew. — Nilsson: Die Religion der Griechen. — G. Kittel: Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums. — Gelber: Zur Vorgeschichte des Zionismus. — Meißner: Die babylonisch-assyrische Literatur. — Austriaca. Betrachtungen und Streiflichter. — Döll: Das Schicksal aller Utopien. — Jüdisches Lexikon. Hrsg. v. Herlitz u. Kirschner. Bd. I. — Mugler: Gottesdienst und Menschen-

— Von A. Peiser: Historische Photographien-Sammlung, Bild von S. Oppenheim. — Von Prof. Dr. Perles: פ׳ פרלס: מהו לנו מדע המקרא. — Von Dr. Rabin: Kahle, Masoreten des Westens mit Beiträgen v. Dr. J. Rabin; Rabin, die Juden in Zülz. — Von Rabinowitsch: רבינוביץ: ספורים קטנים. — Von Dir. F. Sander: Der Morgen, einzelne Jahrgänge. — Von Seeligmann-Amsterdam: Seeligmann, Bibliographie en Historie; Gedenkschrift bij Het Zweede Eemufest d. Syn. Te Amsterfoord. — Von Simenauer: Der Morgen, Jg. 1, 2, 3, 1—3. — Von Rabb. Dr. Tänzer: Tänzer, Die Geschichte der Juden in Jebenhausen und Göppingen. — Von Dr. Vogelmann-Wilna בחינת השוחט הקראי — Von Dr. Wahrmann: נתן הנובר: יון מצולה; י׳ ח׳ ברנר: שכול וכשלון; Wahrmann, Das Sotaverfahren in 4. Mose 5, 11—31 in der tannaischen Literatur. — Von Rabb. Dr. Walter: Dr. Salomon Bamberger. — Von Weinberg: ציטרון: ספר זכרון להרבנית אסתר רובינשטיין. — Von der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin: Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie des Judentums; Albeck, Untersuchungen über die halakischen Midraschim; Spanier, Die massoretischen Akzente; Gordon, Der Ichbegriff bei Hegel . . .; 14 Lief. בראשית רבא ··· אלבק. — Von Associet. Hebr.: Dubnow, Historia contemporanea des Pueblo Judio, T. 1. — Von dem Central-Verein: Kahle, Zu Talmud, Mainoides und Schulchan Aruch. — Von dem Dropsie College: Jung, Fallen angels in jewish, christian and mohammedan literature; Dropsie College, Register 1927/28. — Von der Gemeinde M.-Gladbach: Rabb. Dr. Gelles, Festansprache am 50. Jubiläumstag des Gymnasiums M.-Gladbach. — Vom Gesamtarchiv der deutschen Juden: Mitteilungen des Gesamtarchivs I, II, III, IV, V, VI. — Vom Hebrew Union College: Hebrew Union College, Jubilee Volume; Hebrew Union College, Annual. Vol. IV; Catalogue of the Hebrew Union College, 1927/28. — Vom Hilfsverein der deutschen Juden: Geschäftsberichte 1912, 13, 17, 18, 25, 26. — Von der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums: Jahresbericht 44; Baeck, Die Pharisäer. — Jewish Society, Philadelphia: Margolis-Mark, A History of the Jewish People, Foot More, George, Judaism. — Vom Jewish Institute of Religion: Bulletin 1927/28. — Vom Jiddischen Institut, Wilna: באריכט: צווי, יאר ארבעט פאר יוו״א. — Von der Israelitischen Lehranstalt, Wien: Zimmels, Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland im 13. Jahrhundert; מנחת בכורים. — Von der Loge Praga, Prag: Die Juden in Prag. — Vom Magistrat Münsterberg: Urkundenbuch der Stadt Münsterberg i. Schles.; Bretschneider, Der Bilderschmuck des Rathauses zu Münsterberg. — Von der Samsonschule: Bericht der Samsonschule 1926/27. — Von der Societa Asiatica: Giornale della Societa Asiatica Italiana, N. S. Vol. I, F. 3. — Von der Soncino-Gesellschaft: Loewe, Aaron Ember. — Von der Stadtbibliothek Frankfurt a. M.: Traut, Bericht über die Verwaltung der Stadtbibliothek Frankfurt. — Von dem Synagogen-Vorstand, Heilbronn: Mayer, Die Geschichte der Juden in Heilbronn. — Von dem Synagogen-Vorstand, Warschau: ספר זכרון לכבוד הד״ר שמואל אברהם פוזננסקי. — Von der Universitäts-Bibliothek Amsterdam: Menasseh ben Israel, Ben kleine Bijdrage tot de Geschiedenes; Gids voor de Tentoonstellung der Bibliothek Rosenthaliana ter Gelegenheid . . . 3000 Bestehen. — Von der Universitäts-Bibliothek Gießen: Keßler, Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel; Seeling, Der Coueismus; Prinz, Ein Beitrag zur Theorie der Religion; Karbach, Die Berufsberatung; Wahrmann: Das Sotaverfahren. — Von der Universitätsbibliothek Jerusalem: הספרות היפה בעברית, מדעי היהדות ספר ב׳; קטלוג: סדר המקצועות במדעי היהדות. — Von der Universitäts-Bibliothek New-York: Bulletin, University of the State of New-York, N. 871. — Von dem Vorstand der jüdischen Gemeinde Stockholm: Gamla Judisky Gravplaster I. Stockholm. — Von der Zion-Organisation London: Protokoll der Verhandlung des XIV. Zionistischen Kongsesses; Memorandum über die Politik der Zionistischen Organisation; דין וחשבון ראשון לתקופת חמש שנות פע לה; Allgemeiner Bericht, דין וחשבון האכסקוטיבה של ההסתדרות; Bericht der Kolonisations-Abt., — Anonym: ידיעות פון יידישן סטודענטן פארבאנד אין דייטשלאנד; Kugel, ספר הברחים.

Herr Lippmann Bloch hat unserer Bibliothek eine von ihm angekaufte wertvolle Büchersammlung (1154 Bände) geschenkt. Außer kostbaren z. T. sehr seltenen Werken rabbinischer Literatur enthält die Bibliothek

9. Einleitung in die aggadischen Midraschim (A) . . . . Dr. Heinemann
10. Homiletik:
    Homiletische Uebungen . . . . Dr. Heinemann
11. Die Aufgaben der Wohlfahrtspflege; Fürsorgegesetzgebung; Kinder- und Jugendfürsorge usw. unter besonderer Berücksichtigung der jüdisch-sozialen Arbeit . . } Direktor Glaser
12. Praktische Uebungen: Führungen durch Wohlfahrtsanstalten, Teilnahme an Sitzungen und Veranstaltungen sozialer Fürsorge . . . . } Direktor Glaser

Geschenkt wurden:

Von Oberrabb. Prof. Chajes Aptowitzer: Kain und Abel in der Agada. — Von Lippmann Bloch: זכרון יעקב · · · ליפשיץ; Warschauer, Deutsche Kulturarbeit in der Ostmark; Cohen, Herm., Jüdische Schriften, Bd. I—III; Dubnow, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. 6; Jüdisches Archiv, Zeitschrift., Jg. 1. H. 1; Palästina, Monatsschrift für die ErschließungPalästinas; Herford, Die Pharisäer, Uebersetzung von Dr. W. Fischel. — Von Dr. Brawer: Brawer, Le Progres et les changements dans. la Geographie de la Palestine depuis 1914. — Von Rabb. Dr. Cohn: Cohn, Geschichte der jüdischen Gemeinde Rawitsch; משניות · · · סדר קדשים. — Von Dr. Duschinsky: Duschinsky, Gedenkbücher von Offenbach a. M.; Duschinsky, The Yekum Purkan. — Von Dr. Finkelstein: Finkelstein, The Commentary of David Kimhi on Jesaiah. — Von Frl. Förder: Hillebrandt, Vedische Mythologie. — Von Prof. Dr. Gaster: Gaster, The Asatir, The samaritan book of the „Secret of Moses". — Von Dr. Goldberger: גאלדבערגער · · · זכר בנימין הצדיק. — Von L. Goldschmidt: Goldschmidt, Philister über Dich. — Von Doz. Dr. Grünberg: Grünberg, Exegetische Beiträge III; גרינברג: צרוף שמות (מחקרים בלשניים). — Von Rabb. Dr. Grzymisch: Grzymisch, Pessachpredigt, Bruchsal. Grzymisch, Schewuospredigt, Bruchsal. — Von Seminarrab. Prof. Guttmann: Guttmann, Das Judentum und seine Umwelt, Bd. I. — Von Dr. Hananel: Hananel, Der Ehescheidungsbrief im jüdischen Recht. — Von Dr. Heinemann: בלעטער פאר אידישע דעמאגראפיע, סטאטיסטיק; אברבנאל: ויכוח על האהבה. — Von Oberrabb. Dr. Hertz: Hertz, Affirmations of Judaism. — Von Dr. Hildesheimer: Eschelbacher, Erwiderungen der Ausführungen des Herrn Prof. M. Müller . . . Schlachthof-Zeitung; Zur Schächtfrage; Zur Frage der betäubenden Wirkung des Schächtschnittes. — Von Rabb. Dr. Hoffmann: ספר מלמד להועיל · · · האפפמאנן. — Von Japhet-London: The Caedmon Manuscript of Anglo Saxon bibl. Poetry. v. Gollancz. — Von Kisch: Hock-Kaufmann: Die Familien Prags. — Von Knebel: קנעביל: תולדות גדולי ההוראה. — Von Lamm: Lamm, Die jüdischen Friedhöfe in Kriegshaber, Buttenwiesen . . .; Lamm: Zur Geschichte der Juden in Lauingen. — Von Kurator Laqueur: חיים בראדי: מבחר השירה העברית. — Von Prof. Dr. Lauterbach: A significant controversy between the Sadducees and the Pharisees; Lauterbach, Talmudic-Rabbinic View on Birth Control. — Von Rabb. Dr. Levi, Mainz: Rothschild, Die Judengemeinden zu Mainz, Speyer und Worms von 1349—1438. — Von Prof. Dr. Marmorstein: Marmorstein, The old rabbinic doctrine of god. — Von Dr. Meisl: Bibliographie der Dubnow'schen Werke. — Von Rabb. Dr. Nellhaus: Nellhaus, Ansprache beim Feldgottesdienst, 12. 6. 27. — Von Rabb. Dr. Neufeld: Neufeld, Die Vertreibung der Juden aus Sachsen und Thüringen; Neufeld, Die Juden in thür.-sächs. Gebiet, II. Teil. — Von Panzer: Panzer, Volkstum und Sprache.

3. Exegetische Literatur:
   a) Ibn-Esra als Kommentator und Grammatiker . . . . Dr. Rabin
   b) Ausgewählte Stücke aus Raschis Thorakommentar (B) . . . . Dr. Heinemann

4. Talmudstudium:
   a) Talmud stat. Kethub. III. (29a ff.) (A) } Prof. Guttmann
   b) Talmud Joma VIII. (73b ff.) (B) . . } Prof. Guttmann
   c) Leichte Sugjot aus Moed (B 2) . . . . Dr. Heinemann
   d) Nedarim V (45b ff.) (A) . . . . . . } Dr. Rabin
   e) Sanhedrin III. (B) . . . . } Dr. Rabin

5. Dezisoren:
   Eben Haëzer Gittin (§ 119 ff.) mit Uebungen in der Ausarbeitung halachischer Themata . . . . Prof. Guttmann

6. Einleitung in die Gebote . . . . Prof. Guttmann

7. Jüdische Geschichte und Literatur:
   a) Von den Anfängen der jüdischen Stammesgeschichte bis zum Untergang des Ephraimitischen Reiches . . . . . . } Dr. Rabin
   b) Megillat Taanit u. a. talmudisch-historische Quellen . . . . } Dr. Rabin

8. Religionsphilosophie und Religionsgeschichte:
   a) Die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie, mit einleitender Uebersicht über die Entwicklung der griechischen Religion . . . . } Dr. Heinemann
   b) Lektüre aus Bachjas Herzenspflichten, in Ibn Tibbons Uebersetzung . . . . } Dr. Heinemann
   c) Die Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts in ihrem Einfluß auf das Judentum . . . . } Dr. Lewkowitz
   d) Das Judentum und die geistigen Strömungen der Gegenwart . . . . } Dr. Lewkowitz
   e) Die Psychologie des Jugendalters . . } Dr. Lewkowitz
   f) Uebungen zur Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts . . . . } Dr. Lewkowitz
   g) Uebungen zu Nietzsche und Spengler . } Dr. Lewkowitz

6. Religionsphilosophie und Religionsgeschichte:
   a) Die Religionsphilosophie Jehuda Hallevis mit Ausblicken auf seine Dichtungen . — Dr. Heinemann
   b) Die Religionsphilosophie der Aufklärung in ihrem Einfluß auf das Judentum . .
   c) Uebungen zur Philosophie Mendelssohns und Kants . . . .
   d) Die Nachbarreligionen des alten Israel mit religionsgeschichtlichen Uebungen .
   e) Die systematische Theologie der Gegenwart . . . .
   f) Uebungen zur systematischen Theologie der Gegenwart . . . .
   (b–f) — Dr. Lewkowitz

7. Einleitung in die halachischen Midraschim — Prof. Guttmann

8. Geschichte des Gottesdienstes . . . . — Dr. Heinemann

9. Homiletik:
   a) Grundlinien einer jüdischen Homiletik, Abschluß . . . .
   b) Homiletische Uebungen . . . .
   (a–b) — Dr. Heinemann

10. Die neueste hebräische Dichtung (hebräisch) — Dr. Rabin

11. Einführung in die Aufgaben der Wohlfahrtspflege unter besonderer Berücksichtigung der jüdisch-sozialen Arbeit . . . .

12. Praktische Uebungen: Führungen durch Wohlfahrtsanstalten, Teilnahme an Sitzungen und Veranstaltungen sozialer Fürsorge . . . .

(11–12) — Direktor Glaser

Wintersemester 1927/28.

1. Grammatik:
   a) Hebräische Grammatik (B) . . . . .
   b) Einführung in die Grammatik des Biblisch-Aramäischen . . . .
   (a–b) — Dr. Heinemann

2. Bibelexegese:
   a) Jesaja 1—39 (A) . . . .
   b) Kön. II (B) . . . .
   c) Ausgewählte Abschnitte aus חמש מגלות (A u. B) . . . .
   (a–c) — Dr. Rabin

Für diejenigen ausländischen Hörer, von welchen die Universität eine Ergänzungsprüfung zu ihrem Abiturium verlangt, sind Vorbereitungskurse für diese Prüfung eingerichtet worden.

Der Lehrkörper bestand im Sommersemester 1927 und im Wintersemester 1927/28 aus den Herren: Seminarrabbiner Prof. Dr. Michael Guttmann, Dozent Dr. Isaak Heinemann, Dozent Dr. Albert Lewkowitz und Dozent Dr. Israel Rabin.

Herr Glaser, Direktor des jüdischen Wohlfahrtsamts, wurde wiederum mit der Abhaltung von Kursen über soziale Fürsorge beauftragt.

Folgende Vorlesungen und Uebungen wurden gehalten:

Sommersemester 1927:

1. Grammatik:
   Hebräische Grammatik (B, C) . . . . . . Dr. Heinemann

2. Bibelexegese:
   a) Kleine Propheten (A) . . . .
   b) Kön. I und Prov. (ausgew. Kap., kurs.) (C, B) . . . .
   c) Bibl.-hist. Uebungen (A). . . . . . .
   } Dr. Rabin

3. Talmudstudium:
   a) Talmud stat. Kidduschin I (A) . . . .
   b) Talmud Schebuoth VI u. VII (38b ff.) (B) . . . .
   } Prof. Guttmann
   c) Talmudische Uebungen (Berachot) (C) Dr. Heinemann
   d) Chullin III (Fortsetzung) und VIII (A) . . . .
   e) Kidduschin III. u. IV. (B) . . . . .
   } Dr. Rabin

4. Dezisoren:
   a) Jore Dea § 110. Eben Haëzer §§ 1, 17 mit Uebungen in der Ausarbeitung halachischer Themata . . . . Prof. Guttmann
   b) Gesetzliche Bestimmungen über den Gottesdienst . . . . Dr. Heinemann

5. Jüdische Geschichte und Literatur:
   a) Die Geschichte der Juden im arabischen Spanien . . . .
   b) Quellenkunde zur Geschichte der Juden in Schlesien . . . .
   } Dr. Rabin

25jährigen Dozentenjubiläums unsere herzlichsten Glückwünsche aussprechen zu können. Ebenso gratulierten wir Herrn Rabbiner Dr. Sander in Gießen und Herrn Rabbiner Dr. Pinkuss in Heidelberg zum 60. Geburtstag.

Nach schwerer Krankheit starb kurz vor Pessach die Gattin unseres unvergeßlichen Seminarrabbiners Dr. S. Horovitz, Frau Rosa Horovitz geb. Bloch. Mit ihr ist das letzte Mitglied der alten Dozentengeneration dahingegangen. Mit inniger Dankbarkeit gedenken wir, wie sie treu ihrem Gatten zur Seite gestanden und den Hörern unseres Seminars ihre Fürsorge zugewandt hat.

Die jüdische Wissenschaft und die gesamte Judenheit hat durch den plötzlichen Heimgang des hochverehrten Oberrabbiners der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde, Prof. Dr. Chajes einen schmerzlichen Verlust erlitten. Herr Dozent Dr. Rabin nahm, begleitet von dem Kurator unserer Anstalt Herrn Rechtsanwalt Kober, an der Bestattungsfeierlichkeit teil und gab unserem Schmerze Ausdruck.

Am Todestage des verewigten Direktor Dr. Frankel hielt Herr Dr. Wahrmann den wissenschaftlichen Vortrag über das Thema: „Entstehung und Bedeutung der Formel הלכה למשה מסיני“.

Im Gottesdienste in der Seminarsynagoge wurde, wie alljährlich, der übrigen heimgegangenen Dozenten gedacht: am Pessachfeste des Direktors Dr. Lazarus und des Seminarrabbiners Dr. Horovitz, am Neujahrsfeste des Seminarrabbiners Professors Dr. Lewy, am Versöhnungstage des Professors Dr. Graetz, am Sukkotfeste des Professors Dr. Brann und am Chanukkah der Dozenten Dr. Zuckermann und Dr. Rosin. Die Predigten wurden teils vom Seminarrabbiner und vom Dozenten Dr. Heinemann, teils von den Hörern der Abteilung A Dr. Hananel, Emmanuel und Chameides gehalten.

Wie wir im Vorjahr von der Erneuerung unserer Seminarsynagoge berichten konnten, gereicht es uns zur besonderen Befriedigung, diesmal auf weitere Fortschritte in der inneren Umgestaltung des Seminargebäudes hinweisen zu können. Dank der unermüdlichen Energie des Kuratoriums konnten die Bibliotheksräume erneuert werden, so daß unser kostbarer Besitz, die Bibliothek, eine entsprechende Aufstellung gefunden hat. Auch wurden Studien- und Aufenthaltsräume für die Hörer geschaffen.

aus Tarnopol (Polen), Salomon Hirsch Held aus Chodaczkow-Maly (Polen), Bruno Holzheim aus Deutschkrone, Ludwig Jacobsohn aus Nürnberg, Max Koppel aus München-Gladbach, Samuel Löwinger aus Debrezin (Ungarn), Kurt Mamlok aus Militsch, Lothar Marx aus Schriesheim (bei Heidelberg), Dr. Josef Prager aus Breslau, Alexander Schinagel aus Wielicka (Polen), Stanislaw Simon aus Lodz (Polen), Joseph Schwarz aus Korschenbroich (Rheinland), Majer Selzer aus Trembowla (Bez. Tarnopol, Polen), Wolf Steckel-Nußbaum aus Tarnopol (Polen), Dr. Siegfried Ucko aus Gleiwitz, Georg Vida aus Csongrád (Ungarn), Max Vogelstein aus Breslau, Dr. Nachum Wahrmann aus Frankfurt a. M., Sucher Ber Weinryb aus Wlodzimierz Wolinski (Polen)

Ferner haben das theologische Studium am Seminar während des Berichtsjahres unterbrochen (meist zu Promotionszwecken) die Herren Heinrich Guttmann aus Breslau, Isaak Emmanuel aus Saloniki (Griechenland), Fritz Pinkuss aus Magdeburg. Außerdem wurden die Herren Dr. Joachim Prinz aus Oppeln, zur Uebernahme des Rabbinats am Friedenstempel in Berlin, und Dr. Emil Schorsch aus Hungheim (Baden), zur Uebernahme des 2. Rabbinats in Hannover beurlaubt.

Außer diesen 50 ordentlichen Hörern zählte das Seminar 5 Gasthörer, darunter 4 Damen.

Es bedeutete für das Seminar eine besondere Freude, unserer Tochteranstalt, der Landesrabbinerschule in Budapest zur Feier ihres 50jährigen Bestehens unsere herzlichsten Glückwünsche aussprechen zu können. Herr Dozent Dr. Heinemann nahm als Vertreter des Seminars an der Feier teil.

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums konnte auf eine 25jährige segensreiche Wirksamkeit zurückblicken. Auch an dieser Feier nahm unsere Anstalt, die mit der Jubilarin durch die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums eng verknüpft ist, teil. Herr Kollege Dr. Heinemann und Herr Laqueur, Kurator unseres Seminars, übermittelten unsere Glückwünsche.*

Es war uns eine herzliche Freude, Herrn Prof. Dr. I. Elbogen, der aus unserer Anstalt hervorging, anläßlich seines

* Anläßlich des Jubiläums erhielten wir vom Vorstand der Gesellschaft einen erheblichen Teil ihrer wertvollen Publikationen zur Verteilung an unsere Hörer. Wir sprechen der Gesellschaft auch von dieser Stelle hierfür unseren herzlichsten Dank aus.

Die vier Breslauer Logen U. O. B. B. haben auch in diesem Jahre durch die Bereitstellung von vier Preisen ihr bewährtes wissenschaftliches Interesse bekundet.

Die Preisaufgaben für das Jahr 1927 lauteten:

1. Lewy-Preis: Bedingung, Auflage und die damit verwandten Rechtsbegriffe in Talmud und neuzeitlichen Dezisoren.
2. Graetz-Preis: Die Entstehungszeit des IV. Buches Esra und die Möglichkeit eines hebräischen Urtextes sind auf Grund der erhaltenen Versionen zu untersuchen.
3. Joel-Preis: Es ist das Verhältnis Mendelsohns zur englischen Philosophie zu untersuchen.
4. Rosin-Preis: Die Midraschim, welche von hellenistischen Schriftstellern verwertet werden, sind zu sammeln und es sind aus ihnen Schlüsse auf die älteste Gestalt der jüdischen Predigt abzuleiten.

Nur das Thema des Rosinpreises hat eine Bearbeitung erfahren, über die bei der diesjährigen Feier berichtet werden wird.

Die Frequenz des Seminars hat sich auch in dem Berichtsjahr erfreulich gestaltet. Im Jahre 1927 sind neu eingetreten:

Zu Ostern die Herren: Max Bravmann aus Eppingen (Baden), Rudolf Daniel aus Breslau, Paul Hirschler aus Großkanizsa (Ungarn), Sali Karliner aus Solotwina (Polen), Moses Podhorzer aus Tarnopol (Polen).

Zu Oktober die Herren: André Feilschuß aus Raab (Ungarn), Wolf Goldmann aus Mosčiska (Polen), Max Grodzki aus Lodz (Polen), Lazar Landau aus Tarnopol (Polen), Emil Róth aus Kunszentmárton (Ungarn), Friedrich Scheer aus Regensburg, Michael Silber aus Brzezani (Polen), Mordchai Teitelbaum aus Lodz (Polen), Saul Beer Weiser aus Trembowla (Polen).

Außer den 14 neuaufgenommenen Hörern zählte das Seminar im Berichtsjahr folgende ordentliche Hörer: Samuel Amarant aus Tarnopol (Polen), Israel Altschüler aus Tarnopol (Polen), Isaak Majer Bartfeld aus Kragla (Polen), Majer Bieler aus Tarnopol (Polen), Marcus Breger, Landesberg aus Grigori Ghica Voda (Bukowina), Bernhard Brilling aus Prenzlau, Kalman Chameides aus Szezerzec (Polen), Aron Eisenstein aus Stanislow (Polen), Bruno Finkelscherer aus München, Herbert Fischer aus Breslau, Nachum Frenkiel aus Ostrow (Polen), Robert Geis aus Frankfurt a. M., David Ginsberg

könnten bei einer weiteren Durcharbeitung zu einer wertvollen Klärung des Problems verhelfen. Der Preis konnte der Arbeit, die mit lobenswertem Fleiße durchgeführt wurde, nicht zuerkannt werden. Als Aufmunterung zu weiterer wissenschaftlicher Arbeit wurde dem Verfasser ein Teilpreis zugesprochen.

Die zweite Arbeit über Posen hat sich — wegen der schweren Erreichbarkeit der archivalischen Quellen — fast ausschließlich auf die Verwertung gedruckten Materials beschränkt. Das Bestreben nach lückenloser Berücksichtigung aller einschlägigen Arbeiten ist lobend hervorzuheben. Die Uebersichtlichkeit des Stoffes und der Ergebnisse ist durch den vom Verfasser zugrunde gelegten Plan beeinträchtigt. Die von ihm befolgte Gliederung nach Orten erschwert den Ueberblick, zumal er bisher nur etwa die Hälfte der von Juden bewohnten Ortschaften der Provinz Posens in den Kreis seiner Betrachtung gezogen hat. Die Ergebnisse tragen deswegen zufälligen Charakter. Es fehlt der Arbeit nicht an Erkenntnis historischer Voraussetzungen. Bei einer weiteren Durchdringung des ihm zu Gebote stehenden Materials würde der Verfasser sicherlich ein klares Bild der Wirtschaftsstruktur der Juden Posens geben können. Die Darstellung läßt die notwendige Straffheit vermissen. Bei methodischer Schulung hat der Verfasser durch die scharfsinnige Analyse der angeführten Ergebnisse gezeigt, daß er unter Heranziehung des notwendigen archivalischen Materials zur Lösung der gestellten Frage einen wertvollen Beitrag liefern könnte. Wenn auch der Arbeit der Preis nicht zugebilligt werden konnte, so sollte doch durch die Gewährung eines Teilpreises die Anerkennung für seine Leistung zum Ausdruck kommen.

Als Verfasser der Arbeiten erwiesen sich die Hörer Marcus Breger (Posen) und Bernhard Brilling (Schlesien).

Nach Bekanntgabe der Ergebnisse der Preisbewerbungen übernahm der Unterzeichnete den Vorsitz; sein Festvortrag hatte zum Thema: „Partikularismus und Universalismus nach jüdischer Lehre“. Darauf erfolgte die Entlassung der Rabbinatskandidaten Dr. Alexander Guttmann und Dr. Arthur Victor durch den Seminarrabbiner. Herr Dr. Guttmann sprach zugleich im Namen seines Kollegen herzliche Worte des Dankes. Gesangsvorträge des Herrn Oberkantor Borin verliehen der Feier eine besondere Weihe.

Am Sonntag, den 30. Januar 1927, wurde in herkömmlicher Weise in Anwesenheit der Vertreter der staatlichen, städtischen und syngogalen Behörden sowie der Rabbiner der Synagogengemeinde die Gedächtnisfeier für den Stifter des Seminars, den verewigten Kommerzienrat J o n a s F r ä n c k e l begangen. Der Vorsitzende, Dozent Dr. R a b i n erstattete den Bericht über die Tätigkeit des Seminars im abgelaufenen Jahr. Zum Schluß verkündete er das Ergebnis des Preisausschreibens für das Jahr 1926.

Im vorigen Jahr wurden 4 Preisaufgaben gestellt. Drei Themata haben keine Bearbeitung gefunden. Zu dem Thema „Die Wanderbewegung und Berufsschichtung der Juden in Posen und Schlesien im 17. und 18. Jahrhundert" waren zwei Arbeiten eingegangen. Beide Arbeiten trugen das gleiche Motto: זכר ימות עולם בינו שנות דר ודר.

Die eine behandelte nur die Verhältnisse in Schlesien, die andere nur die in Posen. In beiden wurde mehr Wert auf die Darstellung der Berufsschichtung als auf die Untersuchung der Wanderbewegung gelegt. Der Gefahr, die mit dem gestellten Thema verknüpft ist, das sich auf der Grenze von Geschichte und Statistik bewegt, ist die Arbeit über Schlesien nicht entgangen. Die an und für sich wertvollen statistischen Ergebnisse wurden nicht genügend unter historischen Gesichtspunkten gewertet. Lobend hervorzuheben ist das Bestreben des Verfassers, seine Darstellung auf urkundlichem Material aufzubauen. Bei dem auf diesem Gebiet herrschenden Mangel quellenkundlicher Nachweise hat der Verfasser im Aufspüren der Quellen beachtenswerte Geschicklichkeit gezeigt. Bei der Verwertung des Zahlenmaterials ist ein planmäßiges Arbeiten nicht zu verkennen. Die Darstellungsform entspricht jedoch nicht in vollem Maße den notwendigen Anforderungen. Die bereits gewonnenen Ergebnisse

BERICHT

des

jüdisch-theologischen Seminars
Fraenckel'scher Stiftung

für das Jahr 1927.

Zur Gedächtnisfeier für den Stifter
Sonntag, den 29. Januar 1928, vorm. 11½ Uhr
Wallstraße 14, II.

Wissenschaftliche Beilage: Eine Untersuchung
der mosaischen Gebote (בחינת המצוות)

Von
Seminar-Rabbiner Professor Dr. Michael Guttmann.

BRESLAU 1928
Druck von Th. Schatzky A.-G., Breslau-Berlin.